



Clifford Geertz

Mondo globale, mondi locali

Cultura e politica
alla fine del ventesimo secolo

I Mulino Intersezioni

Una riflessione sugli aspetti socio-culturali dei processi di trasformazione in atto, connessi alla globalizzazione dell'economia. Il tema centrale è la frammentazione del mondo, speculare alla globalizzazione. Ad una standardizzazione dei modelli economici e tecnologici si contrappongono una serie di tendenze centrifughe che erodono anche le basi degli stati nazionali.

Editing e conversione a cura di Natjus

Clifford Geertz

Mondo globale, mondi locali

Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo

Indice

Introduzione all'edizione italiana

PARTE PRIMA: UN MONDO IN FRAMMENTI

I. Un mondo in frammenti

II. Che cos'è un paese, se non è una nazione?

III. Che cos'è una cultura, se non c'è consenso?

PARTE	SECONDA:	CONFLITTO	ETNICO,
CONFLITTO RELIGIOSO			
IV. Il conflitto etnico			
V. Il conflitto religioso			

Introduzione all'edizione italiana

Questo volume cerca di cogliere e spiegare la complessità del mondo contemporaneo, facendo tesoro dell'esperienza di quasi cinquant'anni di studi antropologici e di ricerche sul campo da me condotte in Indonesia e Marocco.

Gli antropologi, come si sa, si occupano delle differenze tra le culture, le condotte e le esperienze di vita delle persone e di come esse vengono percepite. Proprio per questo la diffusione e l'intensificazione del cosiddetto «conflitto etnico» costituisce un oggetto di studio particolarmente rilevante per un antropologo. Su questo tema mi sono confrontato con i concetti della teoria politica, che ha dominato il campo in questi ultimi anni, per vedere se la prospettiva antropologica potesse fornire qualche ulteriore contributo a quanto si è già scritto in merito.

Di conseguenza ho scelto di sottoporre a esame i concetti centrali e in una certa misura incerti del dibattito sul conflitto etnico - «nazionalismo», «cultura» e anche lo stesso concetto di «etnia» - sulla base non solo delle mie esperienze di ricerca, ma anche di quelle di altri studiosi che si occupano in maniera specifica di queste tematiche. Il mio obiettivo non è quello di squalificare la teoria politica in quanto disciplina accademica e astratta, né quello di sostituirla. Si tratta piuttosto di affinarla e di renderla più sensibile a cogliere le differenze nella vita sociale e politica in cui, almeno a partire dalla caduta del Muro e dalla fine della guerra fredda, ci imbattiamo sempre più spesso.

Una prospettiva che privilegi l'attenzione ai particolari e ai dettagli, come fa questo volume, corre, naturalmente, molti pericoli, la maggior parte dei quali sono ben noti nella letteratura scientifica. Uno di questi è la disintegrazione del tutto in una infinità di dettagli. Un altro è un'enfasi eccessiva sulla differenza e sulla unicità dei casi. Un terzo è un

relativismo ateoretico, per cui «tutto dipende dalla tua posizione e da come vedi le cose». È solo non perdendo mai di vista il problema generale - «cosa succede» nei conflitti religiosi, linguistici, tribali, razziali o culturali che costellano la scena mondiale - che questi pericoli possono essere tenuti a bada. C'è bisogno di esempi, di comparazioni e di revisioni concettuali.

È inoltre opportuno restare flessibili e pronti all'improvvisazione, perché la scena cambia così rapidamente che nessuno, tranne forse i titolisti dei quotidiani, riesce a tenere il passo. Da quando ho elaborato le idee contenute in questo libro, la crisi iugoslava, apparentemente risolta con gli accordi di Dayton, si è spostata - come era stato predetto da diversi osservatori - al Kosovo, e se le cose andranno male anche lì potrebbe ben estendersi sfociando in una quarta guerra balcanica. Il Canada è sopravvissuto a un referendum estremamente serrato sulla «sovranità» del Québec, e un altro se ne prospetta nel prossimo futuro. Nello Sri Lanka la guerra civile - se così può chiamarsi una simile zuffa cultural-religioso-linguistico-razziale - si è affievolita e poi di nuovo intensificata, in attesa di un momento favorevole a una soluzione, o di una sua qualche fine, per esplodere ancora con furia e violenza, senza che se ne possa peraltro scorgere una conclusione certa.

Altrove sono successe altre cose. Il governo di Suharto è crollato per il collasso economico e la rivolta popolare, diretta in parte contro i cinesi. L'avvento di un «governo hindu» in India minaccia la stabilità del subcontinente e il «governo musulmano» in Pakistan costituisce una minaccia nucleare. I conflitti tribali del Ruanda-Burundi si sono spostati nello ex Zaire, esso stesso forse sul punto di disintegrarsi. L'Algeria sembra sprofondare nella violenza quotidiana, mentre ci sono nuovi problemi nella Turchia orientale. E così via. Il tema del conflitto etnico, come si vede, non è né fisso né ben definito: esso è come un bersaglio mobile che soltanto un sistema di analisi altrettanto mobile può sperare di centrare, anche se solo approssimativamente.

A tal fine, nelle pagine che seguono (che non sono in alcun modo state ritoccate per aggiornarle agli eventi più recenti) ho cercato innanzitutto di «scongellare» i concetti consolidati del

dibattito, soprattutto quelli di «nazione», «cultura» e «stato», divenuti via via troppo ampi, vaghi e carichi di significati emotivi. Ricondurre tutti questi temi al mero concetto di «nazionalismo» non permette di cogliere non solo i casi particolari, il che richiede comunque concetti meno generali, ma soprattutto la posta in gioco.

Ovviamente la posta in gioco è molto alta. Su questo siamo tutti d'accordo. Un mondo diviso in frammenti, in conflitto fra di loro, inconciliabili l'uno rispetto all'altro, in lotta per la sopravvivenza, è una prospettiva terrificante; ed è contro una simile prospettiva che le nostre ricerche devono indirizzarsi. Forse non è possibile riportare l'equilibrio nel mondo con il solo pensiero, e neppure con la ricerca, ma mettere le cose in ordine, o comunque più in ordine, può aiutare a impedire che accada il peggio.

Fonti

Forniamo qui di seguito titolo e collocazione originari degli scritti contenuti in questo volume:

I* Eine Welt in Stücken, in Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts, Wien, Passagen Verlag, 1996, pp. 1335.

II. Was ist ein Land, wenn es keine Nation ist?, ibidem, pp. 39-65.

III. Was ist eine Kultur, wenn sie kein Konsens ist?, ibidem, pp. 69-90.

IV. Primordial Loyalties and Standing Entities: Anthropological Reflections on the Politics of Identities, conferenza tenuta all'Institute for Advanced Study, Princeton, 1993, successivamente pubblicata con il titolo Ethnic Conflict: Three Alternative Terms, in «Common Knowledge», 1995, 2 (3), pp. 54-65.

V. The Pinch of Destiny. Religion as Experience, Meaning, Identity, Power, in «Raritan», 1999, Spring.

Parte prima

Un mondo in frammenti

I.

Un mondo in frammenti

1. Le teorie politiche hanno generalmente la pretesa di trattare questioni universali e durevoli di potere, dovere, giustizia e governo con l'ausilio di concetti che hanno validità generale e assoluta. Ma in realtà esse non possono che fornire risposte specifiche a fatti e circostanze puntuali. Per quanto cosmopoliti siano i propositi di occuparsi della verità fondamentale, immutabile e vincolante dei fatti, la riflessione sulla politica nasce ed è animata dal diktat del momento non meno di quanto lo siano la religione, la letteratura, la storiografia e il diritto. Le teorie politiche sono dunque fili conduttori nello studio di problemi particolari, acuti e locali.

Ciò emerge chiaramente proprio ai nostri giorni dalla storia delle teorie politiche, di cui Quentin Skinner, John Pocock e altri hanno parlato finalmente in termini realistici, descrivendola come storia del confronto e dello scontro tra intellettuali e situazione politica contingente, e non come impeccabile rassegna di dottrine alimentata dalla logica delle idee. È ormai convinzione comune che l'idealismo o il moralismo politici, rispettivamente di Platone e Aristotele, vadano inquadrati nel contesto della loro percezione del destino delle città-stato greche. Il legame tra il realismo di Machiavelli e la sua partecipazione agli intrighi delle corti principesche del tempo è identico a quello esistente tra l'assolutismo di Hobbes e l'orrore che questi nutriva per l'infuriare della rabbia popolare nell'Europa degli inizi dell'età moderna. Nessi analoghi a questi possono essere fatti valere per Rousseau e le passioni dell'Illuminismo, per Burke e la reazione contro lo stesso movimento, per i fautori della Realpolitik in fatto di equilibrio delle potenze e nazionalismo e imperialismo ottocenteschi. Il pensiero di teorici liberali del diritto quali John Rawls o Ronald Dworkin nasce nel secondo dopoguerra dal contesto delle politiche di welfare dei paesi

occidentali; e, per finire, anche le istanze avanzate da Charles Taylor, Michael Sandel e altri comunitari sono comprensibili solo in relazione al fallimento di quel modello. La motivazione che spinge a riflettere in termini generali sulla politica non è affatto generica, ma nasce piuttosto dal bisogno, talvolta disperato, di strappare un senso al gioco di potere e ambizione che, come un vortice, ci circonda in luoghi frastagliati e in tempi di discordia.

A nove anni dalla caduta del muro di Berlino, sembriamo trovarci, una volta di più, in un luogo e in un tempo di tal fatta. Il mondo in cui abbiamo vissuto dopo Teheran e Potsdam, anzi dopo Sedan e Port Arthur - un mondo di potenze compatte e di blocchi rivali, di formazione e costituzione di nuove macroalleanze - non esiste più. Decisamente meno chiaro è tuttavia sia ciò che ha preso il suo posto e sia come ci si debba confrontare con esso.

Un modello assai più pluralistico dei rapporti tra i popoli del globo sta per nascere, ma la sua forma resta vaga e irregolare, frammentata e pericolosamente indistinta. Il crollo dell'Unione Sovietica, per esempio, e i passi incerti di ciò che le è succeduta (un'entità che neppure sul piano territoriale e spaziale assomiglia più alla Russia da cui è nata l'Urss) hanno innescato una catena di sconcertanti divisioni e instabilità tutt'altro che trasparenti. Lo stesso dicasi delle rinnovate passioni "nazionalistiche in Europa centrale e orientale, dei timori, tesi a polarizzarsi e a sovrapporsi l'un l'altro, che la riunificazione della Germania ha scatenato in Europa occidentale e del cosiddetto «ritiro americano»: il venir meno della capacità (e della disponibilità) degli Stati Uniti a intervenire con il loro apparato di potere in remote regioni del pianeta, poco importa se nei Balcani o in Africa orientale, nel Maghreb o nel Mar Cinese Meridionale. A questo si aggiunga che le vaste migrazioni di massa favoriscono lo scontro tra culture diverse e portano a crescenti tensioni interne. Il sorgere, in molte regioni del mondo, di movimenti armati a sfondo politico-religioso e la nascita di nuovi centri di potere e di benessere in Medio Oriente, in America Latina e nel Sud-Est asiatico hanno contribuito, a loro volta, al farsi strada di una generale impressione di instabilità e di insicurezza. Questi e altri fenomeni conseguenti (guerre civili a sfondo etnico,

separatismi linguistici, «multiculturalismo» del capitale internazionale) non hanno fatto affiorare l'immagine di un nuovo ordine del mondo. Hanno, per contro, rafforzato la sensazione di dispersione e di particolarismo, di complessità e di mancanza di un centro. Le simmetrie del terrore delineatesi nell'era postbellica si sono dissolte e a noi, così sembra, non restano che i loro frammenti.

Tutte le grandi e improvvise trasformazioni di questo genere - trasformazioni che studiosi e statisti amano definire «storico-mondiali» per giustificare il fatto di non averle viste delinearsi - portano con sé nuove possibilità e nuovi pericoli, guadagni insperati e perdite sorprendenti. Il pericolo, che almeno per il momento è stato allontanato, di uno scontro nucleare di una certa entità, la liberazione di molti popoli dal dominio di una grande potenza e l'allentamento delle rigidità ideologiche e delle alternative forzate che hanno caratterizzato il mondo dei due blocchi rappresentano evo-luzioni positive, da qualsiasi punto di vista le si giudichi. Se ancora oggi, come prima del 1989, non ci fosse che un passo tra il conflitto regionale e lo scontro globale, in Sudafrica, in Irlanda del Nord o tra Israele e Olp non si sarebbero registrati, almeno non così presto, gli ultimi, sebbene timidi, progressi in direzione della pace e della civiltà. Né americani e cubani, russi e giapponesi, Seoul e Pyongyang, Asad e Netanyahu penserebbero lontanamente a intavolare negoziati e trattative.

D'altra parte, non possono essere salutati come benedizioni della libertà né i conflitti nazionalistici, che prima del 1989 erano tenuti sotto controllo da potenti autocrazie al prezzo di enormi sofferenze umane, né l'incespicare dell'integrazione europea, ora che è venuta meno la paura del comunismo. Non meno deludente appare d'altronde la minore capacità delle potenze mondiali di ridurre alla ragione le rispettive clientele, ora che sono diminuiti i vantaggi derivanti dalla fedeltà verso la potenza protettrice. Da ultimo, in un'epoca in cui la politica internazionale sempre meno è dominata da strategie globali, costituisce motivo di preoccupazione anche il moltiplicarsi degli aspiranti all'egemonia su base regionale. Disarmo delle superpotenze e contemporanea diffusione di armi nucleari, liberazione politica e sempre più marcato provincialismo, capitalismo senza frontiere e pirateria economica: a fronte di

tutto ciò è difficile fare un bilancio.

Ma l'evoluzione che forse più di ogni altra produrrà rilevanti conseguenze è la trasformazione del mondo in un patchwork onnipresente, con il quale ora, in maniera così improvvisa, dobbiamo fare i conti. Lo sgretolamento di contesti più grandi, o di ciò che sembrava un contesto, in contesti più piccoli e tenuti insieme da legami disinvolti ha reso molto più difficile l'interconnessione tra realtà locali e sovraregionali (ossia tra il mondo intorno a noi» e il mondo inteso come un tutto, tanto per riprendere una formula pregnante di Hilary Putnam). Per comprendere l'assetto generale e scoprire nuove entità, è impossibile procedere in maniera diretta e cogliere l'insieme in un sol moto. Quell'insieme va scoperto ed esplorato attraverso esempi, differenze, variazioni e particolarità, un pezzo alla volta e un caso dopo l'altro. In un mondo in frammenti come il nostro è proprio a questi frammenti che dobbiamo prestare attenzione.

È a questo punto che deve prendere il via la teoria, qualora se ne avverta ancora il bisogno. Qual è il significato di questo sgretolarsi in singoli pezzi per i grandi concetti integrativi e totalizzanti ai quali ci siamo abituati da tempo nell'ordinare e catalogare le nostre rappresentazioni della politica mondiale? Quali conseguenze ne derivano per le nostre opinioni su analogie e differenze tra popoli, società, stati e culture? Che ne è di concetti come «tradizione», «identità», «religione», «ideologia», «valori» e «nazione», o addirittura «cultura», «società», «stato» e «popolo»? Ora che la rigida contrapposizione tra Est e Ovest si è rivelata essere quella formula etnocentrica che è sempre stata (l'Est è Mosca, l'Ovest è Washington, e la posizione di qualsiasi altra località - l'Avana, Tokyo, Belgrado, Parigi, Il Cairo, Pechino, Johannesburg o Vienna - si deduce da quanto sopra), dovremmo accontentarci di riflettere su dettagli idiosincratici e rivendicazioni impellenti, dovremmo accontentarci del pensiero frammentato delle rubriche dei giornali e dell'interesse passeggero dei notiziari serali? Oppure, per comprendere a fondo la nuova eterogeneità e poter dire qualcosa di utile circa le sue forme e il suo futuro, non dovremmo invece sviluppare alcune idee generali, poco importa se si tratta di idee nuove o di idee vecchie sottoposte a

revisione?

Ci sono molte proposte circa la direzione che potrebbero prendere le nostre riflessioni sulle nuove condizioni nascenti: come intendere queste condizioni, come convivere con esse, come correggerle o anche come negarle, giacché da sempre, e proprio in Europa dove il pessimismo storico è sovente segno di buone maniere e di cultura, esiste chi ostinatamente sostiene che le vicende umane non sono soggette a cambiamenti, essendo la natura umana immutabile.

Tra queste proposte, quella più nota, o almeno più celebrata, è rappresentata dal «postmoderno» - almeno in una delle accezioni di questo concetto proteiforme e costruito in maniera dilettantesca. Dal punto di vista del postmoderno, la ricerca di modelli globali va abbandonata in quanto relitto di un'aspirazione antiquata a ciò che è eterno, vero, essenziale e assoluto. Passato il tempo delle grandi narrazioni su «identità», «tradizione», «cultura», e così via, ora non esisterebbero che eventi, persone e formule fugaci, incapaci di armonizzare gli uni con gli altri. Dovremmo accontentarci di storie divergenti narrate in idiomi tra loro inconciliabili e non cercare di inquadrarle in visioni sinottiche. Visioni di tal fatta (insegna questa visione) non possono essere raggiunte a nessun prezzo. Il tentativo di crearle conduce a illusioni, stereotipi e pregiudizi, rancori e conflitti.

A tale scetticismo pronto a infiammarsi contro l'aspirazione a inquadrare gli eventi all'interno di racconti globali, cosiddetti *grands récits*, fatti di azione e di morale, si contrappongono tentativi volti a rimpiazzare i grandi concetti globali e totalizzanti con altri ancora più grandi. Anziché rifiutare i primi con l'accusa di essere vuoti e fuorvianti, alcuni vogliono sostituire ad essi concetti come, ad esempio, quello di «civiltà». Ora che le vecchie storie si sono lentamente logorate, cerchiamo di raccontarci storie ancora più grandiose e drammatiche sullo scontro tra società estranee l'una all'altra, rappresentazioni morali antitetiche e immagini del mondo inconciliabili.

A detta del politologo americano Samuel P. Huntington, le grandi linee di divisione e le fonti di conflitto dominanti nel prossimo futuro saranno innanzitutto di natura culturale e non più ideologica o economica. «Lo scontro tra culture - sostiene

Huntington - determinerà la politica mondiale. I futuri fronti di conflitto saranno rappresentati dalle linee di rottura tra le culture ["cristiana" e "islamica", "confuciana" e "induista", "americana" e "giapponese", "europea" e "africana"]. (...) La prossima guerra mondiale, nel caso ne scoppiasse una» - cosa che l'autore giudica senz'altro probabile, a fronte della massiccia promiscuità di religioni, etnie, situazioni locali e lingue - «sarà una guerra tra culture» 1.

Possiamo dunque scegliere tra uno scetticismo frutto dell'esperienza, che ci vieta di aggiungere qualsiasi cosa alla constatazione secondo cui la differenza è appunto differenza e che questo dato di fatto non può essere ignorato, e quadri verbali melodrammatici che evocano collisioni ancora più spettacolari di quelle da cui siamo scampati per il rotto della cuffia. Altri approcci, altrettanto inattendibili, annunciano la fine della storia o affermano che la pretesa di conoscenza non è altro che malcelata ambizione di potere, oppure che, in ultima istanza, tutto dipende dai geni. A fronte di queste alternative, possono passare per ingenui, donchisciotteschi, insinceri e inattuali proprio quanti tra noi si interessano a fatti concreti per istituire confronti tra situazioni diverse nell'ambito di dettagliate analisi di differenze specifiche. Tuttavia gli appigli per navigare in un mondo frammentato verranno alla luce solo grazie a un paziente e modesto lavoro di avvicinamento. E in questa impresa non ci sarà d'aiuto né l'arroccarsi su posizioni audaci, né l'invocare scenari esplosivi. Dobbiamo cercare di capire nel più preciso dei modi come è fatto il terreno.

Ma anche far questo è diventato più difficile, dal momento che il nostro modo abituale di dividere il mondo culturale - in piccoli blocchi (come ad esempio l'Indonesia o il Marocco, di cui io stesso mi sono occupato), in blocchi più grandi (il Sud-Est asiatico o il Nordafrica), e ancora più grandi (l'Asia, il Medio Oriente, il Terzo mondo e simili) - non regge più a nessuno di questi livelli. Studi altamente specialistici sulla musica giavanese e la poesia marocchina, sulle strutture di parentela africane e la burocrazia cinese, sul diritto tedesco e il sistema di classi inglese non possono più essere condotti e presentati come ricerche isolate e a sé stanti. In assenza di rimandi reciproci, di riferimenti alla situazione, all'ambiente

circostante o a sviluppi generali ai quali partecipano, essi sono addirittura incomprensibili. Ma al tempo stesso le direttrici lungo le quali è possibile seguire questi rapporti, descrivere queste situazioni e definire questi sviluppi risultano contorte, strappate e difficilmente individuabili. Lo K sgretolarsi di raggruppamenti assodati e di ripartizioni a noi familiari, che ha reso il mondo politico così imperscrutabile e difficile da maneggiare, ha complicato v anche l'interpretazione delle culture: il modo in cui gli uomini intendono le cose e reagiscono ad esse, il modo in cui se le figurano, le giudicano e vi interagiscono sfugge sempre più alla nostra conoscenza. Oggi l'analisi culturale è un'impresa di gran lunga più difficile che ai tempi in cui sapevamo - o, meglio, credevamo di sapere - cosa coincidesse con cosa e cosa non coincidesse.

Tanto per fare un esempio, politicamente e culturalmente l'«Europa», la «Russia» o «Vienna» non possono più essere intese come unità spirituali e di valori intente a sottolineare la propria diversità rispetto ad altre unità dello stesso tipo, come il Vicino Oriente, l'Africa, l'Asia, l'America Latina, gli Stati Uniti o Londra. Dobbiamo invece scorgere in esse dei conglomerati di differenze profonde e fondamentali, che si oppongono a qualsiasi riunione. Lo stesso dicasi dei vari sottogruppi, che in un modo o nell'altro si possono evidenziare all'interno di questi conglomerati: protestanti e cattolici, musulmani ed ebrei ortodossi; scandinavi, neolatini, germanici e slavi; urbani e rurali, continentali e insulari, autoctoni e immigrati. Naturalmente la causa di questa eterogeneità non va ricondotta al crollo del mondo politico, bensì alla storia, una storia che avanza in maniera contorta, imprevedibile e segnata da violenza. Tuttavia è questo crollo che ci ha rivelato l'eterogeneità intesa come pluralità evidente, non suscettibile di essere coperta da grandi idee e ignorata più a lungo.

Intanto, così sembra, non possiamo avvalerci di grandi idee, né dobbiamo rinunciare del tutto a progetti sintetizzanti. Ciò di cui abbiamo bisogno sono nuovi modi di pensare, capaci di frequentare particolarità, individualità, stranezze, discontinuità, contrasti e singolarità, e in grado di reagire a ciò che Charles Taylor ha recente-mente chiamato «profonda varietà», una pluralità di appartenenze e di modi di essere. Ciò di cui manchiamo sono gli accessi che sappiano ricavare

comunque, da questi modi di essere, da questa pluralità, il senso di un'unione che non è né globale né uniforme, né originaria né costante, ma nondimeno reale². A fronte del separatismo ideologizzato e dell'incombente scissione tra Québec e Canada, le preoccupazioni di Taylor vanno alla disgregazione politica e all'aspetto civico dell'appartenenza, cioè a quel lato dell'identità in un mondo frammentato che oggi è posto di fronte al quesito: «Che cos'è un paese, se non è nazione?». In analogia a questo emerge l'interrogativo circa l'aspetto dell'essere e del sé, che rappresenta l'immagine speculare e il rovescio di questa identità civica: «Che cos'è una cultura, se non c'è consenso?».

2. Non sono pochi i filosofi e gli scienziati sociali in Europa e negli Stati Uniti che attualmente cercano di dare una risposta - senza grande successo - a queste due domande. E per l'esattezza in un modo che non solo confonde i due aspetti dell'identità collettiva, ma li mescola anche con il concetto di «nazionalismo», che nulla ha in comune con essi e che, ai miei occhi, è piuttosto goffo, amorfo, troppo generale e in ogni caso eccessivamente logoro. La coesistenza di tradizioni culturali grandi, ricche, uniche e storicamente sviluppatesi nella maggior parte, se non in tutte le regioni del globo (di civiltà in senso proprio, non nell'accezione polemica del termine) è fonte di differenze tese ad approfondirsi all'infinito all'interno di differenze, di divisioni che portano ad altre divisioni e di sempre nuovi impasti. A fronte di tutto ciò si impone un interrogativo che non è più possibile ignorare tacciandolo *L di marginalità: in un mondo così vario e molteplice i come avviene la costituzione di un sé politico, sociale o "y culturale? Se la regola è data in realtà da un'identità - priva di armonia - poco importa se in India o negli Stati Uniti, in Brasile o in Nigeria, in Belgio, in Guyana o anche in Giappone, quel supposto modello di immanente concordanza di idee e di unicità sostanziale -, su cosa si regge quel processo?

Ma perfino questa domanda, se intesa come un interrogativo generale che richiede una risposta univoca, è mal posta - manchevolezza questa che caratterizza molti lavori pubblicati negli ultimi anni sul «nazionalismo» (o anche sull'«etnicità»), argomenti che godono di grande popolarità. I modi di comporre simili identità - siano esse fugaci o durevoli,

vaste o intime, cosmopolite o provinciali, arrendevoli o rigide - sono infatti altrettanto vari dei materiali e delle motivazioni che sono alla base della loro costituzione. Le risposte date da uomini diversi alla domanda, posta a se stessi o da terzi, su chi (o meglio che cosa) essi siano sono le più varie: indiano, israeliano, boliviano, musulmano, basco, tamil, europeo, nero, australiano, sinti, rom, ulsterman, arabo, marocchino, ispanico, fiammingo, zulù, giordano, cipriota, bavarese e taiwanese. E da -queste risposte non emerge una struttura ordinata.

Da esse non emerge neppure una struttura stabile. Il catalogo delle identità disponibili cresce, diminuisce, muta, si ramifica e si sviluppa a mano a mano che nel mondo si infittisce la rete dei rapporti politici ed economici. Con la definizione di nuove e la cancellazione di vecchie frontiere la complessità di quel catalogo aumenterà ulteriormente, tanto più in quanto un numero sempre più grande di uomini è disposto a mettersi in movimento, in maniera imprevedibile e solo in parte controllabile. Cinquant'anni fa non esistevano beur o abitanti del Bangladesh, ma esistevano peranakan (discendenti da unioni tra cinesi e malesi) e jugoslavi. Gli italiani non avevano un problema marocchino, né Hong Kong un problema vietnamita (e Vancouver uno con Hong Kong). Perfino l'ampiezza, i contenuti e il significato intrinseco di identità durevoli sono soggetti a mutamento, cosa che austriaci e americani sanno altrettanto bene che polacchi, sciiti, malesi ed etiopi.

La teoria politica generalmente si muove molto al di sopra di questa selva di caratterizzazioni, distinzioni, particolarità ed etichette che compongono il mondo del chi-è-cosa delle identità collettive. I teorici si > librano almanaccando al di sopra di essa, come se stessero in una mongolfiera - forse per paura che atterrando potrebbero imbattersi in quel genere di dettagli infiniti e contraddittori che spesso sopraffanno gli etnologi. Forse perché la selva di per sé ripugna loro, in quanto emozionale, creatu-rale, irrazionale e pericolosa. Forse anche perché essa appare irreali o secondaria, un orpello, un ornamento o una mistificazione. Tuttavia, se la realtà ci rimanda ripetutamente l'immagine di un mondo che assomiglia a una calca di differenze in costante movimento piuttosto che quella di un mondo di stati nazionali tutti d'un pezzo che,

dall'alto della mongolfiera, possono essere comodamente riconosciuti e ordinati in blocchi e superblocchi, cos'altro ci resta da fare se non calarci nel fango di casi concreti, al prezzo di una perdita di validità generale, sicurezza ed equilibrio intellettuale?

Eppure il prezzo da pagare forse non è così alto e i benefici sono superiori al previsto. L'astrazione dal particolare non è l'unica forma possibile della teoria. In futuro saranno utili proprio le analisi politiche in grado di entrare nel merito delle peculiarità del loro oggetto. La Cina sta facendo i suoi primi, goffi e incerti passi nell'economia internazionale. La Germania deve porre rimedio a cinquant'anni di divisione politica, mentre la Russia è in cerca di un *modus vivendi* praticabile e le società africane sono impegnate a contenere l'odio e le complesse divisioni interne. Il Giappone è intento a scoprire, o riscoprire, la propria ricchezza e varietà, e cerca il suo posto in una regione che si sta muovendo contemporaneamente in una mezza dozzina di direzioni diverse. Gli Stati Uniti, la Francia, il Messico e l'Algeria riconoscono che il comune patrimonio di idee e di modi di sentire sul quale possono far leva è molto più scarso di quanto diano a intendere i loro credo pubblici. In tutti questi casi una prospettiva globale e panottica non riuscirebbe a cogliere nel segno.

In poche parole, sembra che il nostro modo di pensare debba cambiare in certo qual modo se come filosofi, storici, etnologi o quant'altro intendiamo dire qualcosa di utile su un mondo in frammenti, o intento a dissolversi, delle identità instabili e dei rapporti allentati. In primo luogo, anziché occultare la differenza con luoghi comuni sull'«etica confuciana», la «tradizione occidentale», il «temperamento meridionale» o la «mentalità musulmana», con dubbie prediche morali sui valori universali o con opache banalità sull'esistenza di una unicità più profonda, la dobbiamo riconoscere apertamente ed esplicitamente. In secondo luogo, essa non va intesa come negazione della somiglianza, come il suo opposto, come la sua contrapposizione antitetica o contraddittoria. Va vista come un qualcosa che contiene in sé tutto questo, lo situa, lo concretizza e gli dà forma. Dopo la scomparsa dei blocchi e delle egemonie, ci troviamo di nuovo in un'era di ramificazioni e intrecci disseminati e in sé differenziati. Le

unità e le identità che si costituiscono, quali che siano, vedranno la luce e saranno negoziate a partire dalla differenza. Da dove deriva l'abbondanza di originalità e singolarità che contraddistingue gli stili di vita cinese e malese nel Sud-Est asiatico non meno di quelli inglese, scozzese, gallese e irlandese in Gran Bretagna o di quelli indiano e ispanico in Nicaragua e Guatemala, musulmano e cristiano in Nigeria, singalese e tamil nello Sri Lanka, nero e bianco in Sudafrica? La varietà trae origine dal modo in cui vengono situate e combinate le pratiche costitutive di questi stili di vita. Per riprendere una celebre immagine di Wittgenstein, non esiste un filo unico capace di percorrerli tutti, di definirli e di farne una totalità. Esistono solo sovrapposizioni di fili diversi che si incrociano e si intrecciano, che iniziano là dove altri fili si spezzano, che stanno in tensione reciproca e formano un corpo composito, localmente variegato e globalmente integrato. Affinchè l'analisi di paesi e società di questo genere riesca, è necessario isolare i fili, localizzare i nodi, i cappi, i collegamenti e le tensioni, considerare che abbiamo a che fare con un corpo composito e sondare la sua profonda varietà. Un lavoro di precisione capace di portare alla luce la varietà non è sostanzialmente diverso da un lavoro di caratterizzazione generale in grado di determinare le affinità. Il gioco d'abilità sta nel far sì che i due modi di procedere gettino luce l'uno sull'altro e scoprire così che cosa è, e che cosa non è, l'identità.

3. Per collegare in questo modo paesaggi locali, ricchi di particolari ed eventi, alle topografie complesse di cui essi sono parti costitutive, dobbiamo figurarci l'identità in altri termini e parlarne diversamente: deve cambiare il lessico che usiamo per renderla visibile e soppesare la sua forza. Purtroppo ai nostri giorni la teoria politica si limita per lo più ad almanaccare in termini sinottici su principi ridotti all'essenza e costretti ad agonie manichee - collettivismo e individualismo, oggettivismo e relativismo, diritto e dovere, libertà e vincolo -oppure si riduce a un impegno ideologico che assume l'aspetto di deduzioni forzate da premesse ferree. La teoria non è ancora all'altezza delle riottose peculiarità che caratterizzano la nostra epoca, ostacolata in ciò per lo più dal suo linguaggio che preferisce riassumere piuttosto che scomporre. A fronte del mondo variegato, confuso, irregolare, mutevole e discontinuo

in cui viviamo, i generi descrittivi e valutativi esistenti non servono a granché.

L'impressione generale è che dovremo giungere a un compromesso o forse a un collegamento, che potrebbe interessare almeno tre di questi generi: innanzitutto l'osservazione filosofica sul sé, l'agire, la volontà e l'autenticità (o, più recentemente, l'indagine critica di queste osservazioni intese come costruzioni ideologiche o illusioni metafisiche); in secondo luogo la ricerca storica delle tracce che portano alla costituzione di etnicità, nazioni, stati e solidarietà (o, più recentemente, l'interrogativo circa la rappresentazione immaginaria di questi processi nei riti politici e nelle tecniche culturali della vita moderna); da ultimo la rappresentazione etnografica di mitologie, raffigurazioni del mondo, tradizioni e immagini del mondo (o, più recentemente, la messa al bando di questo genere di etnografia in quanto riduzione esotizzante, egemonizzante e neocolonialistica di un'alterità radicale). Ma non è chiaro che aspetto potrebbe assumere un compromesso o un nesso tra questi approcci. Chi, come me, cerca di arrendersi all'immagine intricata e controversa di un mondo che non può più essere descritto in maniera plausibile come una classificazione di popoli o un sistema di stati, come un catalogo di culture o una tipologia di forme di governo, non trova veri punti di sostegno nelle concezioni tradizionali che stanno alla base delle scienze dell'uomo.

La strada che imbocco - improvvisando e correggendone costantemente il corso a seconda dell'opportunità - dovrà condurre agli interrogativi che ho definito centrali per i problemi interpretativi che emergono dalla frammentazione, instabilità e mancanza di un centro del mondo dopo la caduta del muro: che cosa è un paese, se non è una nazione? che cosa è una cultura, se non c'è consenso? Ancora pochi anni fa, quando lo schema del mondo appariva per certi versi ben strutturato e dotato di contorni netti, questi due interrogativi sarebbero sembrati sconcertanti e privi di senso. E ciò perché non esisteva nulla che potesse far pensare a una chiara differenza tra i concetti qui presentati in termini contrastanti. I paesi erano nazioni: Ungheria, Francia, Egitto, Brasile. Le culture erano stili di vita condivisi: ungherese, francese, egiziano, brasiliano.

Inserire un cuneo tra i concetti, e di conseguenza tra i due interrogativi, disgiungerli e indagarli separatamente è parsa finora un'impresa, nel migliore dei casi, priva di senso, e nel peggiore, distruttiva.

Ma, per quanto distruttiva o quantomeno destabilizzante, non si tratta certo di un'impresa priva di senso. Non esistono ormai che pochissimi paesi - e forse non sono mai esistiti - che coincidono almeno in parte con società culturalmente solidali: il Giappone, la Norvegia, forse l'Uruguay se prescindiamo dalla comunità italiana, forse la Nuova Zelanda se tralasciamo i maori. Le forme statali di Messico e Germania, Nigeria e India, Singapore e Arabia Saudita sono così diverse l'una dall'altra che è impossibile trovare un nome collettivo capace di rendere loro giustizia. Perfino paesi tra loro confinanti come Israele e Giordania, Cambogia e Vietnam, Grecia e Turchia, Etiopia e Sudan giustificano la loro legittimità in termini diversi: le storie che essi si raccontano per spiegare la propria esistenza e giustificare la propria sopravvivenza non coincidono mai, e non sono suscettibili di trasposizione reciproca. L'illusione secondo cui il mondo si compone, da un estremo all'altro, di entità dello stesso tipo, di tessere di un puzzle, nasce dalle convenzioni iconografiche dei nostri atlanti politici. Ed è precisamente un'illusione. L'idea di tenere separate, in un primo tempo, le questioni politiche e culturali di un mondo in frammenti, per poi rimetterle in relazione reciproca, ci consente quantomeno di comprendere meglio i diversi aspetti che entrano in azione nella formazione e nei mutui rapporti di immagini di ruolo collettive. Forse, così facendo, è possibile anche risolvere alcuni degli enigmi che simili manovre pongono agli ordinamenti sociali, alle economie, alle collettività e alla loro vita quotidiana. Qualcosa infatti sappiamo - non è abbastanza, ma è comunque qualcosa - del modo in cui in una società, indipendentemente dal risultato conseguito, vengono compensate le differenze di potere, benessere, status, felicità e capacità. Conosciamo pure grosso modo le possibilità di adattamento, riconciliazione, controllo o repressione di interessi materiali. E per certi versi siamo informati dei modi consueti di risolvere o acuire, di appianare o combattere i conflitti ideologici. Ma restiamo perplessi e attoniti di fronte a contrasti sociali che si articolano in concetti

come segni caratteristici, sentimenti innati e lealtà ancestrali, contraddizioni naturali e unità immanenti. Simili contrasti sembrano scoppiare come temporali a ciel sereno, e dissolversi dopo essersi scaricati o in seguito a un inspiegabile e brusco cambiamento del tempo; e ancor più spesso sopravvivere in forma di ardenti irritazioni seminasconde, con cui si convive (o muore) senza che vengano mai del tutto comprese o eliminate.

Non sarà facile abbandonare il nostro attuale atteggiamento di mera osservazione e compassione. Tuttavia, basandoci su quanto abbiamo detto finora, un s primo tentativo potrebbe consistere nell'indagare attentamente ciò che, tenuto conto delle condizioni locali, trasforma un paese in un attore collettivo (o vicever- A sa impedisce questo processo).

Nel 1945 esistevano circa cinquanta paesi che si dividevano il resto del mondo in forma di colonie, protettorati e simili. Oggi invece ne esistono quasi duecento, ed è probabile che il loro numero aumenti. Negli anni Cinquanta e Sessanta, in Asia e in Africa, e fino a un certo punto anche nell'area del Pacifico e dei Caraibi, ha avuto luogo la cosiddetta decolonizzazione, una rivoluzione le cui conseguenze verranno ora rafforzate dal crollo dell'Unione Sovietica, l'ultimo degli imperi transculturali (a meno che non si consideri tale anche la Cina). I leader e i teorici di questa rivoluzione, come pure coloro contro cui era diretta, l'hanno interpretata in termini di liberazione da un potere straniero e pertanto, in maniera un po' affrettata e sconsiderata, paragonata o equiparata ai movimenti nazionalistici europei e latinoamericani dell'Ottocento. Per molto tempo la decolonizzazione è stata giudicata l'ultima ondata di una battaglia mondiale per l'autogoverno e l'autodeterminazione, la modernizzazione delle forme di governo, l'unione di stato e cultura. Ma col passare degli anni e lo spegnersi della scintilla ideologica è risultato sempre più chiaro che la rivoluzione anticoloniale ha segnato una svolta assai più profonda, modificando, se non trasformando, il nostro modo globale di intendere i rapporti tra storia, territorio e appartenenza politica.

Lentamente si sta facendo strada l'idea che la nascita, in Asia e in Africa, di questo gran numero di paesi di grandi, piccole e medie dimensioni non rappresenta un recupero o una imitazione del modello di «stato nazionale» quale è venuto

formandosi in Europa tra il Seicento e l'Ottocento. Solo ora comprendiamo che il Terzo mondo, quello «sottosviluppato», «arretrato», più che confermare o reincarnare questo modello, lo ha, per molti versi, messo in discussione. Per troppo tempo è prevalsa l'idea che il mondo moderno fosse un prodotto dell'Europa settentrionale e occidentale, estesosì al resto del mondo a macchia d'olio. Eppure diversi sviluppi negli Stati Uniti e in America Latina - per non parlare della Liberia, di Haiti, della Thailandia o del Giappone - avrebbero dovuto farci comprendere che queste nuove entità, chiamate a loro volta «paesi», si costituiscono secondo tutt'altri modelli, e precisamente in modo da esporre a un crescente bisogno di giustificazione la concezione europea, tutt'altro che incontrastata, del significato e del fondamento del concetto di «paese». Sono queste le implicazioni veramente radicali della decolonizzazione, e solo ora ce ne stiamo rendendo conto. Quale che sia la nostra posizione, è indubbio che la dinamica occidentale che ha portato alla costituzione delle nazioni non si sta ripetendo e che ciò a cui assistiamo è un'altra cosa.

Due sono le premesse per scoprire di che cosa potrebbe trattarsi: da un lato un uso di concetti come «nazione», «stato», «popolo» e «società» che non sussuma questi con i logori dell'analisi politica sotto un modello comune e riprodotto ciecamente, dall'altro un ricorso a concetti come «identità», «tradizione», «appartenenza» e «coesione» che non riduca il lessico della descrizione di culture, a mala pena meno banale e trito, a una comprensione schematica di uniformità e stessa mentalità. Nei prossimi due capitoli vorrei cercare di dare avvio, sia pure in modo provvisorio e interlocutorio, a questa impresa, sperando di gettare un po' di luce sulle sfide e sui pericoli, sui timori e sulle opportunità di un mondo frammentato.

Note

1 S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations*, in «Foreign Af-fairs», LXXII (1993), 3, pp. 22-49.

2 Ch. Taylor, Shared and Divergent Values, in Id., *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal-Kingston, 1993, pp. 155-186.

II.

Che cos'è un paese, se non è una nazione?

1. I termini «nazione», «stato», «paese», «società e «popolo» indicano ciò che consideriamo come le pietre basilari dell'ordinamento politico mondiale. Tuttavia, quanto a intenzione, definizione ed estensione, si tratta di concetti di un'ambiguità irritante. Da un lato essi vengono utilizzati come sinonimi, quasi fossero interscambiabili: «Francia» e «Ungheria», «Cina» e «Cambogia», «Messico» e «Etiopia», «Iran» e «Portogallo» sono tutti, al tempo stesso, nazioni, stati, paesi, società e popoli. Dall'altro le loro sfumature, le loro connotazioni, le risonanze e i significati intimi ci conducono in direzioni diversissime: rinviano a sangue, razza e filiazione, ai misteri e alle mistificazioni dell'uguaglianza biologica; evocano lealtà politiche e civiche e l'indissolubile nesso tra diritto, potere e politica; poggiano su aggregazioni geografiche e delimitazioni territoriali; suppongono una coscienza per origine, dimora e patria; si riferiscono a interazione, socievolezza e associazione tra cittadini, all'incontro tra uomini e all'alternativo gioco degli interessi; suggeriscono affinità culturali, storiche, linguistiche, religiose o psicologiche, e pertanto un qualcosa che assomiglia a sostrati spirituali.

Questa ostinata ambiguità, forse impossibile da eliminare, offusca la storia dell'Europa e delle due Americhe dal secolo XVII e si abbatte ora, in maniera altrettanto inesorabile, sull'Asia e sull'Africa. Da un lato i concetti afferenti alla biologia, alla politica, alle questioni territoriali, internazionali e culturali vengono maneggiati come se si trattasse di espressioni equivalenti e interscambiabili di una stessa realtà, quasi sconfinassero l'uno nell'altro e convergessero verso una sorta di «somma ultima», poco importa di che tipo. Dall'altro si rafforza l'impressione che essi non sconfinino l'uno nell'altro, non convergano del tutto, rimandando piuttosto a realtà differenti e rappresentando tipi diversi di solidarietà e

appartenenza, e che traggano origine da rappresentazioni, sforzi e timori diversissimi tra loro. Questo stato di cose è foriero di incertezza circa quello che troviamo sulla carta politica del mondo. Che cosa intendiamo quando parliamo di «Mauritania», «Repubblica Slovacca», «Bolivia», «Australia»?

Se andiamo a consultare i lemmi in questione dell' Oxford' English Dictionary vengono alla luce tutte le nostre perplessità, almeno per quanto riguarda l'Europa e la lingua inglese (ma credo di poter affermare che una consultazione del Robert, del Wahrig o del Grande dizionario della lingua italiana del Battaglia darebbe lo stesso esito). Ciascuno dei concetti chiave implica un significato a lui proprio che lo accompagna come un'ombra, un basso continuo e gli conferisce un'atmosfera e una tonalità particolari. Al tempo stesso sembra che esista il consapevole, anzi disperato, tentativo di reprimere questo significato proprio e di forzare il termine in una concordanza semantica con gli altri termini, al fine di creare una entità originaria dell'agire collettivo, delimitabile, definibile, estra-polabile e in sé concordante in veste di paese, popolo, società, stato o nazione, in poche parole, un soggetto storico.

Il termine country (paese), per esempio, deriva dalla stessa radice latina di cantra e di counter. I significati del termine descrivono un ampio arco: si parte dalla definizione letterale («ciò che sta di fronte o davanti ai nostri occhi, il paesaggio che si estende davanti a noi») e, passando per definizioni più generali («territorio o area di dimensioni imprecisate, regione, distretto»), si approda a quelle più specifiche («un'area dai confini più o meno definiti in relazione ad attività umane, che appartiene per esempio a un signore o proprietario o è abitata da persone della stessa razza, lingua o professione»; «il paese in cui si è nati, si risiede e si hanno i diritti civili»). Country designa inoltre in termini generali il «territorio o paese di una nazione; generalmente uno stato indipendente o una regione un tempo indipendente [riferimento alla Scozia e all'Irlanda], che si contraddistingue sul piano etnico, linguistico, per le sue istituzioni e la sua coscienza storica». Da ultimo, il termine indica semplicemente «il popolo di un distretto o di uno stato, la nazione». Nella sua *History of England*, Macauley scrive ad esempio: «Il popolo non *jjamava* né il paese né il re», il che non significa che

jjdetestasse il paesaggio¹.

Altrettanto vasto è l'arco descritto dai significati di people (popolo). In termini generali e piuttosto vaghi people rimanda a popolazione {populace}, moltitudine {multitude} o volgo, collettività (commo-nalty) e più specificamente a «persone che dipendono da un superiore o che fanno capo a qualcuno», quindi a gente, seguito o servitù. People definisce il popolo sovrano, ossia tutti i cittadini che hanno diritto di voto come l'«insieme delle persone che formano una comunità, un lignaggio, una razza o una nazione»².

Il concetto di state (stato) deriva dalla stessa radice che, per rango e importanza (rank and standing), rinvia a estate (stato, condizione) e status (status). L'arco semantico descritto da state va da realm (regno) e commonwealth (collettività) al «massimo potere civile e governativo di un paese o di una nazione», passando per l'«insieme delle persone che vivono in un dato territorio e sono riunite sotto un governo sovrano». Matthew Arnold, nel suo libro Democracy, definisce lo stato in senso proprio come «la nazione nel suo carattere collettivo e corporativo»³.

Non molto diverso è l'arco semantico descritto dal termine society (società): «Legame con il prossimo»; «rapporto tra persone»; «l'insieme delle persone che convivono in una comunità ordinata»; «ordine o stile di vita accettato da un numero di persone in vista di una convivenza armonica»; «legame», «unione», «rapporto di vicinanza»⁴.

Ma è il concetto di nazione, quello a un tempo più radicalmente unificante e di più difficile comprensione, che evidenzia nel più chiaro dei modi la struttura dello spettro semantico: questo concetto esercita su tutti gli altri il potere di attrazione di una calamità semiotica. «Nazione» deriva dal latino natio, breed (nascita, discendenza, generazione), stock (ceppo, lignaggio, origine), race (razza, categoria) e risale a nasci (nascere). Nel corso del suo sviluppo il concetto è stato ed è tuttora applicato ad ambiti diversi del tutto specifici: «famiglia, lignaggio», «un clan irlandese», «la popolazione autoctona di una città», «una classe, categoria o razza di persone», «un paese o regno», «l'insieme della popolazione di un paese (...) contrapposto ai singoli gruppi più piccoli di quel paese». Tuttavia, la maggior parte di queste varianti è stata

assorbita dal significato centrale, predominante, del termine: stando ad esso *nation* indica una «con-centrazione globale di persone che in virtù della loro comune origine, lingua o storia sono unite da legami così stretti da costituire una razza a sé stante o un popolo a sé stante che generalmente è organizzato in uno stato politico autonomo e abita un determinato territorio»³.

Non che io pensi che il mondo ruoti solo intorno alle parole (per quanto le parole abbiano di fatto molto a che fare con il funzionamento del mondo), oppure che si possa desumere la storia politica da quanto riportato nei dizionari (per quanto essi siano dei sismografi sensibili e troppo poco consultati). Penso piuttosto che dalle definizioni qui citate emerga chiaramente la tensione tra una concezione convergente e una dispersiva del soggetto dell'agire collettivo, tra il tentativo di strutturare in termini di corrispondenza e inter-scambiabilità i concetti e le condizioni che a questo soggetto si riferiscono e quello di preservare le loro differenze e peculiarità. Mi pare che questa tensione rifletta, anzi prefiguri, in gran parte ciò che oggi succede nel mondo e ciò di cui parlano i filosofi, gli etnologi, i giornalisti e gli ideologi.

In Europa, nel periodo che va da Napoleone a Hitler, una delle dinamiche centrali della storia politica mirava a subordinare i diversi approcci alla domanda «Chi sono (chi sei tu, chi siamo noi o loro)?» al punto di vista di un'uguaglianza naturale o di specie (*likeness of kind*). E questa spinta verso un'identità di stampo globale, indelebile, difficilmente specificabile sul piano intellettuale quanto facilmente comprensibile su quello emozionale, era così forte che è stata spesso equiparata al processo di modernizzazione⁶. Un processo di sviluppo relativamente breve, fortemente delimitato sul piano locale e tutt'altro che concluso è stato eletto a paradigma dello sviluppo politico in quanto tale. Nel frattempo tanto le rivoluzioni anticoloniali -da quella indiana dei tardi anni Quaranta a quella angolana dei primi anni Settanta - quanto l'attuale crollo dei blocchi hanno messo in discussione questo pregiudizio, che di pregiudizio si tratta a mio modo di vedere. Entrambi questi eventi sono in realtà aspetti di uno stesso rivolgimento.

Grazie alla rivoluzione anticoloniale, nell'arco di

quarant'anni si è moltiplicato il numero delle entità chiamate paesi, nazioni, stati o popoli: esse sono diventate tutte società a sé stanti con nome e indirizzo. Come ho avuto modo di osservare nel primo capitolo, questa dinamica è stata equiparata o assimilata in termini sommari all'anteriore sviluppo europeo di stati nazionali, o quantomeno a ciò che si pensava corrispondesse a quello sviluppo. Soprattutto nel pathos delle sue fasi iniziali, ai tempi di Nkrumah, Nehru, Ho, Sukarno, Mao e Tito, la rivoluzione anticoloniale sembrava, secondo Bene-dict Anderson, il teorico delle grandi narrazioni, «l'ultima ondata politica» di uno sviluppo planetario verso una «idea stessa di "nazione" (...) virtualmente inseparabile dalla coscienza politica»⁷. Solo alcuni recenti sviluppi, sia all'interno di queste formazioni sia nei loro rapporti reciproci, hanno leggermente offuscato l'immagine. Né la disgregazione interna di Nigeria, Sri Lanka e Algeria, né il terrore in Cambogia, né il genocidio sudanese, né la guerra civile yemenita si conciliano con il modello previsto del consolidamento dello stato nazionale. Quanto all'ordine di Yalta, con il suo crollo è venuta meno anche la rappresentazione di elementi disposti in maniera analoga all'interno di un modello di potere ben definito. L'idea che il mondo si componga di nazionalità identiche le une alle altre come gli atomi, potenti o impotenti, è ormai difficilmente sostenibile, e sicuramente non difendibile. All'improvviso o di nuovo sembra concettualmente utile, moralmente necessario e politicamente realistico resistere alla fusione delle dimensioni della comunità politica e sottolineare le linee di affinità che trasformano popolazioni astratte in attori ufficiali visibili e distinguibili.

2. In vista di questo obiettivo, potremmo semplicemente sottoporre a indagine sistematica le coppie concettuali di «popolo e società», di «società e stato», di «stato e nazione», e così via. In questo modo si potrebbero chiarire almeno in parte gli equivoci che nascono a causa di una mancanza di distinzioni. Fino a un certo punto ciò è già avvenuto, anche se in maniera sporadica e non sistematica. Basti pensare in particolare al principio dell'autodeterminazione nazionale e alle combinazioni nate dai termini «nazione» e «stato», che ora sono guardati in maniera più critica. Da tempo ormai non è più

chiaro se ogni gruppo che vuole uno stato, come ad esempio i tamil o i curdi, ne debba effettivamente avere uno, oppure se ogni gruppo che ha uno stato, come il Suriname o lo Zaire, sia di per sé una nazione. Nelle pagine che seguono vorrei soffermarmi su un'unica coppia concettuale, e precisamente sui termini «paese» e «nazione», e tentare di liberare il primo termine dai tentacoli del secondo. E ciò perché la loro fusione o confusione fa scomparire quasi completamente l'idea di paese. In questo modo non solo viene coperto ciò che succede in un determinato luogo, ma viene oscurata anche la struttura effettiva del nostro mondo.

Il modo più semplice per tenere distinti i due concetti consiste ovviamente nel contrapporli l'un l'altro. Possiamo avvicinare il concetto di nazione a nazionalismo e maledirlo perché (per citare l'ultimo ambasciatore americano in Jugoslavia e il suo, altrimenti perspicace, quadro degli eventi) si tratta di un qualcosa che «per natura si oppone alle regole della civiltà, di antidemocratico e separatista nella misura in cui conferisce a un gruppo etnico il potere sugli altri gruppi». L'altro concetto lo possiamo collegare a «patriottismo» ed esaltarlo come amore giusto, che riscalda il cuore, per un luogo particolare con le sue vallate verdi o i suoi caffè, il grido dei suoi muezzin o il Fuji avvolto nella nebbia, i campi e le piazze o il profumo dei garofani.

Oppure possiamo oggettivare «nazione» e «paese» come espressioni antitetiche e inconciliabili del nazionalismo in quanto tale, come varianti buona e cattiva del nazionalismo «etnico» o «civico», «ufficiale» o «popolare», che «divide» o «unisce», «asburgico» («orientale») o «liberale» («occidentale») e così via⁸. In entrambi i casi si ottiene un quadro manicheo, che contrappone un provincialismo geloso e una xenofobia sfrenata a un giusto orgoglio e a una pacata sicurezza di sé. A un livello di forte generalizzazione - dalla prospettiva offertaci dalla mongolfiera - questa immagine appare senz'altro plausibile: il nazionalismo associato a Hitler o Karadzic sembra distinguersi fortemente e nettamente da quello di Lincoln o Gandhi. Ma non appena scendiamo ad analizzare casi particolari, l'immagine comincia a sfuocarsi. Da vicino emerge che né l'una né l'altra valutazione rendono giustizia all'etnicismo (a patto che di etnicismo si tratti) di Israele o del

Bangladesh, dell'Ungheria o di Singapore, o al patriottismo (a patto che di patriottismo si tratti) di Castro o di Solzénitsyn, di Enoch Powell o di Jean-Marie Le Pen. Prendiamo come esempi il Canada, lo Sri Lanka e (l'ex) Jugoslavia. Tutti e tre i paesi sono confrontati -in misura diversa - a potenti e minacciose identità collettive che si articolano come nazionalismi e si rivelano resistenti a qualsiasi tentativo di inserimento in un contesto più ampio. Nel caso di questi tre esempi il rapporto tra «paese» e «nazione» diverge così radicalmente da impedirci di definirlo tanto in termini di opposizione quanto di fusione. E se estendiamo la nostra analisi a Burundi, Nigeria, Afghanistan, Indonesia, Belgio o Stati Uniti (per tacere della Svizzera e del Libano, considerati casi fin troppo esemplari), le cose si fanno ancora più complesse. Una volta di più siamo costretti a ricorrere a un tipo di etnografia politica o politicoeconomica che rintraccia i rapporti tra singoli paesi, le affinità e dissonanze in cui quasi ovunque -anzi nel cento per cento dei casi - essi sono coinvolti. Se proprio vogliamo sottolineare una differenza tra «paese» e «nazione», non è certo quella tra civiltà riservata e passione invadente (gli esempi di Cina, Francia, Marocco e Argentina mostrano che la norma non è rappresentata da questa opposizione). La differenza risiede piuttosto nel fatto che il paese è un'arena politica, mentre la nazione è una forza politica. Il «paese» coincide con uno spazio delimitato e costituito fino a un certo punto in maniera arbitraria, comunemente teatro di pubblici contrasti e discussioni. È la sfera in cui viene ordinata l'interazione sociale, ripartite le opportunità esistenziali, distribuite le risorse produttive, in poche parole, regolate le «questioni interne». In contrapposizione a ciò la «nazione» rappresenta una delle principali fonti di energia che alimentano questi scontri e queste discussioni: per la coscienza della propria origine, delle affinità di pensiero e di aspetto esteriore, di lingua e di cibo, di fede religiosa e di modi di essere che legano gli individui gli uni agli altri, e di conseguenza per il legame di appartenenza, a prescindere da ciò che potrà capitare. L'alternativo gioco tra il terreno della politica e la sua articolazione viene chiaramente alla luce se si osservano i tre paesi citati e i loro conflitti di nazionalità: Canada, Sri Lanka e Jugoslavia, quest'ultima ancora una grande incognita. Anche se

non è questa la sede adatta per entrare nel merito della loro storia, per soppesare le loro prospettive future o per giudicare ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, viene nondimeno alla luce la dinamica comune a queste tre realtà. Dovremmo innanzitutto considerare che le fratture e le solidarietà che nascono, tra l'altro, da lingua, origine, razza e religione, divergono da un caso all'altro altrettanto profondamente che gli spazi e i margini entro e lungo i quali tali fratture e tali solidarietà sono costantemente riadattate e superate. Le particolarità di queste differenze riguardano essenzialmente ciò che, con ottime ragioni e forse senza saper bene perché, chiamiamo il terreno dei fatti. Un paese molto grande e popolato in maniera molto disomogenea, una piccola isola non distante dalla costa di un continente e infine un collage di vallate montane, di pianure chiuse, di fiumi che si fanno strada tra gole e terreni scoscesi e di coste strette, circondato da vicini gelosi: ciascuno di essi forma una cornice specifica, del tutto diversa, per il conflitto di identità ed è un luogo carico di storia, che lascia una forte impronta sulla struttura di questo conflitto.

Conrad Black, il cinico magnate della stampa di Toronto, descrive il Canada «da un punto di vista storico» come «un ammasso di persone che non erano americani: francesi che dopo la vittoria militare della Gran Bretagna nel 1763 sono stati piantati in asso dalla Francia, fautori dell'impero britannico fuggiti di fronte alla rivoluzione americana, immigranti e fuggiaschi provenienti dall'Europa e recentemente anche da altre zone, come gli Stati Uniti. Abitanti di Terranova, che nel 1849 hanno deciso, a stretta maggioranza, di diventare una provincia canadese, dopo essere andati in rovina come dominion indipendente».

Forse non a caso Black dimentica di dire che in Canada vivono, non da ultimo, numerose tribù indiane diversissime tra loro. In questo paese è sicuramente impossibile non vedere la differenza che intercorre tra lo spazio fantastico entro il quale si muove la politica (dieci milioni di chilometri quadrati tra Detroit e il circolo polare artico) e le identità collettive che la improntano⁹. Gli stranieri, quantomeno, tendono a vedere nei contrasti interni del Canada uno scontro tra *fierté* francese e testardaggine inglese. Ma in realtà quei contrasti sono il

risultato di una «varietà profonda» le cui manifestazioni si incrociano su un immenso territorio non ancora completamente esplorato, popolato in maniera disomogenea e caratterizzato da una ineguale ripartizione delle risorse. Altrettanto grande è il margine di manovra esistente tra le parti, quale che sia la loro struttura, e il tutto. Il novanta per cento circa della popolazione si concentra in una fascia larga circa trecento chilometri lungo il confine con gli Stati Uniti. La metà della popolazione vive nel corridoio tra Toronto e Montreal e un terzo nel Québec, di questa l'ottanta per cento parla francese. Il Nord, più o meno circondato da ghiacci perenni, costituisce circa nove decimi del paese, ed è la provincia in cui si trovano la maggior parte delle ricchezze minerarie. È così scarsamente popolato, che gli indiani vi rappresentano in genere la maggioranza. E questo è solo un primo accenno alla complessità. Esistono infatti un'altra minoranza francese nel New Brunswick, tribù inuit nei Territori del Nord-Ovest, ucraini, asiatici (un gruppo in rapida crescita) e altre tribù indiane nell'Ovest, meticci francoindiani, che parlano un loro pidgin, nelle foreste del Canada centrale, una forte prevalenza dell'elemento inglese nella provincia di Terranova, e così via.

La storia politica canadese degli ultimi decenni (e già prima) consiste in una serie di manovre tra le parti, intese di volta in volta in termini diversi, e il tutto. Queste manovre sono per lo più fallite, o rimaste incompiute, segnate da un futuro incerto. Esistono costanti nuovi tentativi di riscrivere la costituzione, per quanto essa già sia una delle costituzioni più avanzate del mondo sotto il profilo regionalistico, superata in questo solo da quelle di un Belgio scavato e di un Libano distrutto dalla guerra. Si fondano istituzioni regionali come il Yukon Council o la Métis Association, si correggono i confini interni (si pensi alla costituzione, prevista per il 1999, del Nunavut Territory) e si procede a una redistribuzione delle risorse del paese tra regioni e gruppi. Notevole è in particolare lo sforzo teso a impedire la secessione del Québec, che costituisce una minaccia costante, e nel caso la secessione riuscisse, quello di prepararsi all'evento. E dal momento che il Canada è sostanzialmente delimitato da un unico confine, il paese si preoccupa al tempo stesso di conservare la sua integrità e la

sua autodeterminazione rispetto a ciò che i suoi politici chiamano prudentemente «il nostro grande vicino a Sud».

Il risultato è un dibattito costante su «dove sta andando il Canada», in cui lingua, religione, etnicità e regionalismo sembrano sempre sul punto di modificare la struttura del paese, di ridisegnare i suoi contorni e le topografie dell'intero panorama politico. Finora l'obiettivo è fallito, ma gli ulteriori sviluppi sono imprevedibili sotto ogni punto di vista. Un giorno il Québec si separerà, in parte, dal Canada (in forma di «stato sovrano all'interno di uno stato sovrano») oppure si limiterà a minacciare incessantemente la separazione? In caso di separazione, che struttura assumeranno i suoi rapporti con il Canada e con le tribù indiane che vivono entro i suoi confini? Nello scontro sullo sfruttamento delle ricchezze minerarie che si trovano in territorio indiano (circa la metà del territorio rivendicato dal Québec è abitato in maggioranza da algonkin e inuit) seguirà il diktat attribuito a J. Paul Getty: «The meek may inherit the earth, but they can forget about mineral rights?»¹⁰. Aumenteranno ulteriormente le ostilità tra l'Ontario e le province occidentali, tenuto conto che già ora il sud-ovest produce la metà del Pii e che in un Canada senza Québec esso sarebbe la provincia di gran lunga più ricca e sviluppata? Oppure, i risentimenti tra la residua minoranza anglofona di Montreal e la maggioranza francofona innalzeranno nuove barriere? Infine, quale ordine regnerà nel vasto, immenso Nord, ora che sempre più canadesi «europei» cominciano a stabilirvisi?

Interrogativi analoghi riguardano i rapporti tra il Canada e il suo vicino. Black che, tra le altre cose, è nato in Québec come membro della minoranza di lingua inglese ed è emigrato nei dintorni di Toronto, come molti dei suoi (circa 100.000 dagli inizi del separatismo nel 1976), tratteggia, nel caso di una dissoluzione dello stato biculturale, uno scenario che egli, suppongo ironicamente, chiama «A More Perfect Union»: una federazione tra il Canada anglofono e gli Stati Uniti, che a detta sua potrebbe rimettere in sesto la «complessa demografia» degli Stati Uniti, dal momento che l'America «rinascerebbe quasi sotto il profilo geopolitico»¹¹. Resta da vedere se Black creda alla propria visione. Tuttavia l'esempio evidenzia che il Canada, più che essere un paese unitario, è un

campo di breeds, kinds oppure stocks (percepiti come culture) V di uomini. Per gli Stati Uniti, di cui Herder disse che erano «pieni di così tante piccole nazioni», questo è ancor più vero.

A un primo sguardo lo Sri Lanka, l'ex Ceylon, non . potrebbe essere più dissimile dal Canada. Una piccola isola e non un territorio delle dimensioni di un continente, circa centocinquanta volte più piccolo del Canada e cento volte più densamente popolato. Mentre in Canada la popolazione si concentra in centri separati gli uni dagli altri da ampie lande deserte, gli abitanti dello Sri Lanka si ripartiscono in maniera piuttosto uniforme sul territorio del paese. Lo Sri Lanka è tutt'altro che un ammasso di popoli messi insieme alla rinfusa in un arco di tempo relativamente breve: vanta centocinquanta anni di dominazione coloniale e una storia ultramillenaria. Inoltre è un paese tropicale, asiatico e scarsamente industrializzato. Tanto più degno di nota è il fatto che le tensioni interne che minacciano di lacerare lo Sri Lanka e il Canada si assomigliano per olti versi in maniera sorprendente. E ciò benché i onflitti dello stato insulare siano più pesanti e molto più caratterizzati da odio e violenza¹². Più che una sorta di stock o kind, Lo Sri Lanka, come il Canada, è un terreno su cui la storia ha lasciato la propria impronta, un'area in cui i diversi gruppi si definiscono vicendevolmente azzuffandosi e manovrando senza sosta; un ambiente in cui essi costituiscono reciproca-mente le loro peculiarità e i loro interessi collettivi.

Negli ultimi quarantanni lo Sri Lanka è stato devastato da conflitti scatenati dalle identità collettive. L'aspetto più sorprendente di questi conflitti - almeno >er gli osservatori esterni - non risiede tanto nella loro piccata bipolarità. Sotto questo punto di vista lo Sri Aanka rappresenta un'eccezione, comparabile al mas-imo con il Ruanda, il Burundi e forse l'Irlanda del Slord, laddove in Nigeria, Jugoslavia, India, Canada e stati Uniti i conflitti sono molteplici e concatenati gli mi agli altri. E non risiede neppure nella loro tenacia ferocia e conseguente resistenza ai compromessi.

L'aspetto significativo è dato piuttosto dal fatto che in questo caso abbiamo a che fare con un conflitto tra due gruppi, ciascuno dei quali si vede costretto, rispetto

U'altro gruppo, nel ruolo di minoranza, e dal fatto che

conflitto è nato in epoca recente dalla confusione irca l'interpretazione della parolina «auto» nel termine «autodeterminazione». Questo fatto sorprende a maggior ragione in un paese altrimenti piuttosto stabi-e, evoluto e per certi versi vincente: lo Sri Lanka ha una crescita demografica lenta, un'inflazione controllata, un sistema scolastico perfezionato nel corso del tempo, un tasso di sviluppo passabile, un tasso di moralità infantile comparabile a quello del Cile o della Corea del Sud, e una speranza di vita che corrisponde grosso modo a quella dell'Ungheria o dell'Argentina¹³.

La tipica costellazione srilankese di due minoranze è il frutto di una situazione particolare. Nello Sri Lanka vivono circa dodici milioni di singalesi, per lo più buddhisti che parlano una lingua indoeuropea, e tre o quattro milioni di tamil, per lo più induisti che parlano una lingua dravidica, mentre altri trenta o quaranta milioni di tamil (le cifre sono controverse) vivono al di fuori del paese, di là dallo stretto di Palk, in India meridionale. Questo stato di cose induce i singalesi quanto i tamil a credere che l'altro gruppo etnico sia in procinto di schiacciarli. I singalesi temono l'espansionismo tamil, che periodicamente divampa sotto la bandiera di un Tamilnad libero e indipendente, mentre i tamil vogliono impedire l'instaurarsi di un potere esclusivamente singalese, tema centrale, questo, negli scontri politici dalla conquista dell'indipendenza. Che una simile indipendenza sia stata una faccenda concordata quasi a porte chiuse, tranquilla e priva di drammaticità - nessuna guerra, nessuna rivoluzione, pochissimi disordini - cambia di poco la questione. y All'origine dei disordini etnici non troviamo dunque antiche dispute o paure covate a lungo, bensì la creazione di un paese, più precisamente la proclamazione ufficiale di un paese al posto di una colonia. Fino al 1948 - e per un certo numero di anni dopo quella data - un'élite autoctona biculturale, anglicizzata e insediata a Colombo ha provveduto più o meno al mantenimento dell'ordine. I conflitti esistenti tra i due gruppi erano diffusi e regionalmente circoscritti. Sono stati tenuti sotto controllo grazie a differenziazioni molteplici, accordi stabili, vincoli di lealtà di ordine superiore e coinvolgimenti pratici della vita quotidiana. Tuttavia a metà degli anni

Cinquanta questa situazione di mutuo accordo, fragile e un po' artificiale, ha cominciato a sgretolarsi, soppiantata da una divisione radicale della popolazione nelle due categorie fondamentali di «singalese» e «tamil» (e nei loro corollari di «buddhista» e «induista», «ariano» e «dravidico») e da una spirale di violenza. Diffidenza, gelosia e odio regnano tuttora nel paese, malgrado una serie di proposte di riforma costituzionale (non dissimili da quelle canadesi), costanti cambi di governo e l'intervento dell'esercito indiano, in un primo tempo solo invocato e ora effettivo.

Possiamo qui sorvolare su come si è giunti a questa situazione nell'arco di pochi anni: la presa del potere da parte di demagoghi singalesi e il rifiuto dell'élite di lingua inglese da parte delle masse di lingua singalese e tamil, la battaglia sulla lingua tuttora in corso, la trasformazione del buddhismo in una fede militante, il progressivo separatismo tamil, i rapporti più intensi con l'India meridionale, la crescente migrazione interna, la segregazione religiosa e i movimenti etnici di raccolta, la crescita del terrorismo su entrambi i fronti, la rinascita di una mitologia delle guerre di religione e di razza, le conquiste tamil e le persecuzioni singalesi... I particolari, e a maggior ragione il loro significato, restano oscuri. Più importanti sono, ancora una volta, i confini e le delimitazioni {bounds} - celebrati o perseguiti - di un paese, storicamente costituiti e suscettibili di essere nuovamente rimossi. Essi formano la cornice al cui interno si cristallizzano i conflitti di identità, disegnano la scena animata e gremita su cui questi conflitti vengono - o non vengono - risolti. Quello che è importante è il luogo in cui l'azione si svolge.

Questo vale in particolare per i Balcani. Se ora volgo brevemente la mia attenzione alla Jugoslavia (o, come ora si deve dire, alla «ex Jugoslavia»), non lo faccio con l'intenzione di risolvere un problema nel-l'affrontare il quale tutti finora sono naufragati, compresi gli astuti quanto fallimentari signori Vance e Owen con il loro piano in dieci punti per la riorganizzazione della Bosnia-Erzegovina. Né posso qui rendere giustizia agli strazianti interrogativi sulla morale e sull' agire politico che la Jugoslavia pone a un mondo che ad essi non era preparato, né sembra esservi interessato. Con questo paese vorrei semplicemente concludere la mia breve serie illustrativa

quanto arbitraria di esempi istruttivi (la mia scelta sarebbe potuta ricadere anche su Belgio, Nigeria e Afghanistan o su Brasile, Ruanda e Cecoslovacchia). In tutti questi casi dovremmo distinguere tra il paese inteso come un'area grvida di storia - un luogo, un nome e il ricordo di un passato - e la domanda fondatrice di affinità e solidarietà «chi siamo?», che consolida - o sconvolge - questa area. Nelle nostre riflessioni sul mondo frammentato ci aiuterà infatti più la distinzione di questi due aspetti che la loro fusione nell'entità demonizzata del «nazionalismo». La Jugoslavia (ometterò d'ora innanzi, per motivi stilistici, la particella «ex»)) rappresenta un caso in cui le tensioni - tensioni che in Canada è stato finora possibile tenere sotto controllo e nello Sri Lanka, malgrado la violenza, arginare al punto da rendere più o meno sopportabili -hanno distrutto un paese nell'arco di cinque anni: lo hanno letteralmente smembrato e lasciato a pezzi¹⁴.

Il «vantaggio» (le virgolette sono dovute) del caso iugoslavo è rappresentato dal fatto che il paese è crollato o, piuttosto, è stato smembrato secondo una logica implacabile - «chi comincia deve continuare» - e gli stadi di questo drammatico processo sono chiaramente visibili e vanno tenuti distinti. All'inizio c'è stato il discorso di Milosevic nella capitale del Kosovo in occasione del seicentesimo anniversario della famosa battaglia persa contro i turchi; discorso che è servito a chiarire agli jugoslavi convinti (all'epoca erano ancora numerosi e tutt'altro che impotenti) che la questione serba era tornata, e avrebbe continuato, a essere attuale. Poi c'è stata l'uscita, quasi una fuga, della Slovenia dalla Federazione durante la confusa guerra dei Dieci giorni nel giugno 1991, la dichiarazione di indipendenza della Croazia e il riconoscimento di entrambi gli atti da parte di una Germania che si stava riunificando e cominciava a intervenire nella politica europea in quanto suo partner a tutti gli effetti. In Croazia la guerra è scoppiata quando Belgrado ha cominciato a venire in soccorso delle sue enclavi serbe. Dopo la dichiarazione di indipendenza della Bosnia-Erzegovina, a metà del 1992, la guerra si è spostata in quella regione. Vance e Owen non hanno avuto fortuna con il loro piano del 1993 che intendeva dividere la Bosnia per salvarla. Il cessate il fuoco (costantemente violato) di Sarajevo nel 1994 e un

nuovo piano di spartizione non hanno posto fine al massacro. Questi eventi (e potrei elencarne molti altri: il bombardamento di Dubrovnik, la riduzione in cenere di Vukovar, l'assedio di Sarajevo, la distruzione di Mostar) rappresentano tutti singole fasi di un unico processo: l'estinzione sistematica di un paese e il tentativo di dare un nuovo profilo a quanto resta.

Certo il paese non ha mai avuto radici profonde. La sua storia era troppo breve, vertiginosa, piena di interruzioni e di violenza. Si è costituito dopo la prima guerra mondiale per volontà delle grandi potenze a partire da alcune delle enclavi linguistiche, religiose e tribali che erano state sobillate durante le guerre balcaniche e poi abbandonate dall'Austria-Ungheria. Fin dalla sua nascita la Jugoslavia è stata funestata da attacchi interni ed esterni alla sua integrità, messi a segno dal separatismo croato e macedone, dall'irredentismo ungherese e bulgaro. Monarchia, repubblica parlamentare, occupazione nazionalsocialista, dittatura comunista e di nuovo sistema parlamentare si sono alternati nello spazio di soli ottant'anni.

Sembra quasi un miracolo che il paese sia riuscito a conservarsi per tanto tempo, tuttavia, almeno a uno sguardo retrospettivo, è lecito affermare che l'idea della Jugoslavia, a suo tempo, aveva attecchito in ampia misura soprattutto nelle piccole e grandi città. E per quanto definitiva sia la realtà della sua scomparsa, non è dimostrato che la forza di attrazione esercitata dalla Jugoslavia - l'idea da lei incarnata di un paese nel nord dei Balcani, con una popolazione multiculturale - sia venuta del tutto meno. La guerra che ha distrutto la Jugoslavia è stata in un primo tempo una guerra jugoslava, poi una guerra serbo-croata e infine una guerra bosniaca. È stata il risultato di tentativi sempre più brutali e pazzeschi di sostituire un qualcosa che era andato perduto quasi per sbaglio: non uno stato né un popolo, non una società né una nazione, dal momento che la Jugoslavia di tutto ciò non era mai stata altro che una vaga ombra, bensì un paese. La Jugoslavia o, per l'ultima volta, «la ex Jugoslavia», è per l'appunto un caso esemplare di non coincidenza fattuale e di contenuti tra i concetti di «nazione» e «paese», concetti così spesso fusi insieme da formare un tutt'uno. La Jugoslavia dimostra ex negativo il peso, il potere e la rilevanza del concetto di «paese».

Misha Glenny scrive di un amico, professore di diritto all'Università di Sarajevo ed ex politico: «Zdravko Grebo è un bosmaco colto e ricco di humour. I suoi genitori erano musulmani di Mostar, ma lui è cresciuto a Belgrado e si definiva ancora jugoslavo quando ormai era costretto ad ammettere apertamente che la Jugoslavia non esisteva più. "In quale altro modo mi dovrei definire", si chiedeva, "dopo tutti questi anni, non posso proprio dirmi musulmano o serbo". La Bosnia (e soprattutto Sarajevo) presentava la più alta percentuale di persone dichiaratesi jugoslave al censimento. Quando la Jugoslavia morì nel sangue del suo stesso popolo, questi jugoslavi furono spazzati via, insieme all'identità alla quale si aggrappavano, da una corrente di storia avvelenata...»¹⁶.

3. Certo non sempre è necessario giungere a tanto. E infatti se ci atteniamo alle cifre, a prescindere dal Libano, forse dalla Liberia e dal Sudan, nella maggior parte dei paesi contrassegnati da linee interne di frattura culturale non si è giunti a tanto. Indonesia, Stati Uniti, India, Egitto, Kenya, Guatemala, Malaysia e Belgio ne sono altrettanti esempi. Anche il Canada è ancora unito, e qualora un giorno (cosa per il momento assai inverosimile) non dovesse più essere in grado di restarlo, è probabile che approderà a quella sorta di separazione incruenta, scelta dalla Cecoslovacchia e, prima ancora, da Singapore e dalla Malaysia. Lo Sri Lanka forse riuscirà a controllare le sue tensioni grazie a una struttura costituzionale flessibile e aperta ispirata a quella del Sudafrica, un paese che sembrava votato al caos e al declino e dal quale, ancora pochi anni fa, nessuno si sarebbe aspettato una simile evoluzione. Perfino in Jugoslavia si sarebbe potuto evitare il peggio se, come sostiene Misha Glenny, «la Comunità europea e gli Stati Uniti avessero indirizzato i politici inesperti o opportunisti verso una divisione del paese accettata da tutte le parti». E qualora gli orrori non dovessero estendersi ai Balcani meridionali, questo compito resterebbe, a detta di Glenny, attuale¹⁶. ?; Sembra che ci sia bisogno di una nuova politica: una politica che nell'autoaffermazione etnica, religiosa, di razza, linguistica o regionale non veda una mancanza di ragionevolezza arcaica o innata, da reprimere o da superare, una politica che non tratti questi generi di espressione

collettiva come una spregevole follia o un abisso buio, ma sappia invece affrontarli come fa con la disuguaglianza, l'abuso di potere e altri problemi sociali. Una politica, dunque, che in questi fenomeni veda una realtà che vuole essere presa in considerazione e che bisogna analizzare criticamente, una realtà che vuole essere modulata e ordinata.

Una politica siffatta varierà da un luogo all'altro «tanto quanto le situazioni che si troverà a fronteggiare. Il suo successo dipenderà dalla capacità di trovare le molle che fanno scattare di volta in volta la differenziazione o la divisione delle identità. Quel successo dipende dallo sviluppo di un atteggiamento meno semplificante, meno demonizzante, meno negativo perché privo di comprensione nei confronti di queste motivazioni e capace di vedere in esse qualcosa di più che semplici relitti di una natura selvaggia o stadi anteriori dell'esistenza umana. Inoltre si tratterà anche di adattare i principi del liberalismo e della socialdemocrazia - tuttora i nostri migliori fili conduttori in fatto di diritto, politica e questioni pubbliche - a circostanze nei confronti delle quali essi si sono rivelati troppo spesso scostanti, reattivi, privi di comprensione, filosoficamente ciechi. Ma forse l'aspetto più importante è sviluppare un'idea più chiara, più contestuale e meno meccanica, stereotipata e convenzionale di ciò in cui questa politica risiede e di ciò che essa propriamente è; pervenire, per dirla in altri termini, a una migliore interpretazione della cultura, intesa come una cornice fondatrice di senso, all'interno della quale gli uomini vivono e danno forma alle loro convinzioni, solidarietà e al loro sé, e come una forza regolatrice in fatto di ' questioni di convivenza umana.

E questo significa, giusto per ribadire il concetto, un atteggiamento critico verso modi di pensare che riducono le cose a uniformità, omogeneità, concordanza di vedute e consenso. Dobbiamo aprire il vocabolario della descrizione e dell'analisi culturale, affinché vi trovino posto concetti quali divergenza, varietà e disaccordo. I paesi, non meno delle identità che conferiscono loro il proprio colore, quali che siano - musulmana o buddhi-sta, francese o persiana, bianca o nera -, non vanno intesi come unità prive di saldature e totalità perfettamente integre.

Note

1 The Compact Edition of the Oxford English Dictionary, Oxford, 1971, voi. I, p. 1078. Per un'esauriente e dettagliata analisi della storia dell'etimo sull'esempio della Gran Bretagna cfr. L. Gre-enfield, *Nationalism: Vive Roads to Modernity*, Cambridge (Mass.), 1992, pp. 31-44.

2 The Compact Edition, cit., voi. II, pp. 661 ss.

3 Ibidem, pp. 849-853.

4 Ibidem, pp. 359 ss. Tutti i concetti menzionati hanno ovviamente altri significati, che non rientrano nel campo semantico qui considerato: *people* è usato per indicare esseri umani in contrapposto ad animali, *country* per indicare la sfera rurale in contrapposto a quella urbana, *society* per indicare ciò che è di moda, come nell'espressione *high society*. Un'analisi esaustiva dovrebbe tener conto di tutti questi aspetti.

5 L'Oxford English Dictionary (cit., voi. I, pp. 30 ss.) - forse perché perplesso a fronte del *pot-pourri* e dell'enorme spettro di etimi registrati già nel 1928 - osserva che «in esempi anteriori il contesto razziale generalmente prevale su quello politico. Nell'uso contemporaneo viene invece messa in primo piano l'idea dell'unità politica». Tuttavia nel seguito del testo tale immagine viene offuscata da due citazioni poco felici proprio in relazione a questo punto: lo slogan da caffè di Bright, secondo cui la nazione trarrebbe origine dal focolare domestico («dwells in the cottage») e la sentenza di spada e trono di Tennyson: «Let us bury the Great Duke [Wellington] / To the noise of the mourning of a mighty nation». [Seppelliamo il Grande Duca / Nel fragore del cordoglio di una potente nazione.] L'American Heritage Dictionary of the English Language (Boston 1992, p. 1203) riporta definizioni moderne, cristallizzate e multiple: «1. Un gruppo relativamente grande di persone raccolto sotto un governo generalmente indipendente; un paese. - 2. Il governo di uno stato sovrano. - 3. Una federazione che condivide origini e costumi, la stessa storia e spesso anche la stessa lingua; una nazionalità. - 4. Una

confederazione o una tribù... - 5. Il territorio abitato da una confederazione o da una tribù».

6 Si veda per esempio E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983; trad. it. *Nazioni e nazionalismo*, Roma, Editori Riuniti, 19973.

7 B. Anderson, *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London, 1983, p. 123; trad. it. *Comunità immaginate: origini e diffusione del nazionalismo*, Roma, Ma-ni-festolibri, 1996, p. 139. Il libro di Anderson formula nel modo forse più chiaro un concetto operante con successo sul piano della storia universale, secondo il quale «le nazioni vengono immaginate e, in seguito, modellate, adattate e trasformate» (trad. it. cit., p. 145) e, potremmo aggiungere, hanno raggiunto, secondo Anderson, la massima purezza nei movimenti indipendentisti degli anni Cinquanta e Sessanta.

8 W. Zimmerman, *Origins of a Catastrophe: Memoirs of the Last American Ambassador to Yugoslavia*, in «*Foreign Affairs*», marzo-aprile 1995, p. 7. Sulla contrapposizione di «etnico» e «civico» cfr. M. Ignatieff, *Blood and Belonging. Journeys into the New Nationalism*, New York, 1993; su «ufficiale»/«popolare» cfr. Anderson, *Comunità immaginate*, cit.; su «divide»/«unisce», «asburgico»/«liberale» e «occidentale»/«orientale» cfr. Gellner, *Nazioni e nazionalismo*, cit. (La tendenza a distinguere tra nazionalismo cattivo e nazionalismo buono, distinzione che rispecchia quella tra «atavismo» balcanico e «maturità» dell'Europa occidentale, è stata rafforzata dalla tragedia jugoslava e dal fallimento dell'Unione europea. Fa parte di un modo europeo, eccezionalistico, di vedere le cose, su cui tornerò in seguito.)

9 C. Black, *Canada's Continuing Identity Crisis*, in «*Foreign Affairs*», marzo-aprile 1995, p. 101. Per quanto riguarda le mie riflessioni sul Canada mi sono avvalso in particolare di un saggio inedito {*Aboriginal Peoples and Quebec Competing for Legitimacy as Emergent Nations*, 1995} di R. Barsh, professore associato di Native American Studies alla Università di Lethbridge, Alberta, nonché, tra gli altri, di Taylor, *Shared and Divergent Values*, cit., di Ignatieff, *Blood and Belonging*, cit., pp. 143-177, e di R. Handler, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, 1988. Una panoramica sui tentativi giuridico-costituzionali di dare un

nuovo ordinamento al Canada si trova in J. Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge (Mass.), 1997. Un tentativo di interpretare questa molteplicità in termini di contrasto tra «civiltà» e «cultura» si trova in D. Verney, *Three Civilizations, Two Cultures, One State: Canada's Political Traditions*, Durham, 1981.

10 Gli umili possono ricevere la terra, ma non possono dimenticare i diritti minerari [N.d.T.].

11 Black, *Canada's Continuing Crisis*, cit., pp. 112 ss.; i dati sull'emigrazione anglofona dal Quebec sono tratti da Ignatieff, *Blood and Belonging*, cit., p. 171. Su Québec, indiani e sfruttamento minerario, vedi ibidem, pp. 163-167, e Barsh, *Aboriginal Peoples*, cit.

12 Le mie considerazioni si fondano sostanzialmente su due libri di S. J. Tambiah, *Sri Lanka, Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*, Chicago, 1986, e Id., *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*, Chicago, 1992, nonché su W.H. Wriggins, *Ceylon: Dilemmas of a New Nation*, Princeton, 1960. Nel mio saggio *The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States*, in C. Geertz (a cura di), *Old Societies and New States*, New York, 1963, pp. 105-157, in particolare pp. 121 ss., ho analizzato le fasi iniziali del conflitto, che all'epoca era di stampo etnico. I dati sono tratti dalle opere citate, nonché dal *World Development Report 1992* (Oxford, 1992) della Banca per la ricostruzione e lo sviluppo.

13 *World Development Report 1992*, cit., tabb. 1, 26 e 28. Rispetto ad alcuni paesi vicini, i progressi fatti dallo Sri Lanka negli ultimi anni appaiono meno impressionanti. Questo dato si spiega in parte con i disordini interni, forieri di una notevole emigrazione verso l'Europa, i paesi del Golfo e gli Stati Uniti.

14 Negli ultimi anni nella stampa mondiale è apparso un così gran numero di materiali in proposito, e sono stati pubblicati altrettanti libri, articoli, commenti, per non parlare dei reportage televisivi, che non ritengo necessario indicare, per queste mie osservazioni di non esperto, alcuna fonte. Le mie riflessioni si basano essenzialmente sul libro di M. Glenny, *The Fall of Yugoslavia: The Third Balkan War*, New York, 1992, testo chiaro e dettagliato, nonché su Zimmermann,

Origins of a Catastrophe, cit.; Ignatieff, Blood and Belonging, cit., pp. 19-56, fornisce dati sull'entità delle stragi e devastazioni in Croazia e Serbia; D. Rieff, Slaughterhouse: Bosnia and the Failure of the West, New York, 1995, fa lo stesso per la Bosnia-Erzegovina e affronta i problemi dell'agire politico da una posizione chiaramente interventista.

13 Glenny, The Fall of Yugoslavia, cit., p. 161. 16 Ibidem, p. 236.

III.

Che cos'è una cultura, se non c'è consenso?

1. Il mondo di oggi è contraddistinto da un paradosso sul quale, malgrado occasionali accenni, si riflette ben poco: la globalizzazione crescente comporta un aumento delle nuove differenziazioni, e a interconnessioni sempre più globali fanno da contraltare divisioni sempre più intricate. Cosmopolitismo e provincialismo non sono più in contrasto, anzi, sono interconnessi e si rafforzano a vicenda.

Il trionfo della tecnologia, in particolare nelle comunicazioni, ha trasformato il mondo in un'unica rete di informazione e causalità. Come il famoso colpo d'ala di una farfalla sull'Oceano Pacifico può scatenare un temporale sulla penisola iberica, così oggi i mutamenti avvenuti in un qualsiasi luogo possono provocare perturbazioni in un qualsiasi altro. Noi tutti siamo in balia di amministratori di capitali americani e delle loro speculazioni su titoli di credito messicani o di banchieri inglesi a Singapore che puntano su derivati di Tokyo. Le ripercussioni dei terremoti a Kobe o delle inondazioni nei Paesi Bassi, degli scandali italiani o dei target sauditi di estrazione del petrolio, dei commerci cinesi di armi o dei traffici di droga colombiani si avvertono in maniera quasi immediata e amplificata in luoghi lontanissimi da quelli della loro origine. La Cnn porta i massacri in Bosnia, la carestia in Somalia o i campi profughi in Ruanda direttamente nei soggiorni del mondo intero. Luoghi ancora sconosciuti e provinciali competono per breve tempo con le grandi metropoli per conquistarsi l'attenzione dell'opinione pubblica mondiale: Grozny, Dili, Ayodhya, Cristóbal de las Casas, Kigali, Belfast, Monrovia, Tiflis, Phnom Penh o Port-au-Prince, per non fare che alcuni esempi. Il capitale è mobile e, poiché non esiste popolo senza diaspora -neppure i samoani fanno eccezione -, lo è anche il Jlavoro. Esistono imprese giapponesi negli Stati Uniti, tedesche in Indonesia, americane in Russia,

pakistane in Gran Bretagna e taiwanesi nelle Filippine. Da Berlino turchi e curdi mandano soldi in patria, maghrebini e vietnamiti fanno lo stesso da Parigi, zairesi e tamil da Bruxelles, palestinesi e filippini da Kuwait City, somali da Roma, marocchini dalla Spagna, giapponesi dal Brasile e messicani da Los Angeles. Oggi si tende a usare il - termine di «villaggio globale» o, ispirandosi a uno slogan della Banca mondiale, di «capitalismo senza frontiere» per definire questo fenomeno di interconnessioni su vasta scala e di complesse dipendenze. Villaggio povero, dal momento che non conosce solidarietà né tradizioni, che non ha un centro né confini e manca completamente di integrità. E dal momento che il nuovo capitalismo si accompagna a una riformulazione, a una moltiplicazione e fin troppo spesso, come abbiamo visto, a un acuirsi delle divisioni culturali, anziché a un loro allentamento e a un loro calo, è assai inverosimile che sia senza frontiere.

Localizzare e ricalcare queste divisioni costituisce un'impresa arbitraria, perfino nel più propizio dei casi. I diversi gruppi di popolazione non possono che essere caratterizzati in maniera approssimativa. Individuare fratture e continuità culturali e accorpare gruppi di individui a - o distinguerli da - altri gruppi, attribuendo loro forme di vita più o meno classificabili, è molto più facile in teoria che in pratica.

Questo compito è stato fin dall'inizio parte integrante dell'etnologia. Ma la soluzione non può risiedere nel rinvio a vaghe banalità sull'essenza del genere umano o nella ricerca di similitudini e comunanze fondamentali. E non foss'altro perché, come amavano dire i positivisti, gli uomini «per natura» costruiscono opposizioni e tracciano linee divisorie. Perché, indipendentemente dall'epoca e dallo scopo, si sentono francesi e non inglesi, induisti e non buddhisti, hutu e non tutsi, ispanici e non indiani, sciiti e non sunniti, hopi e non navajo, bianchi e non neri, arancioni e non verdi. Quale che sia la delucidazione che auspichiamo o quale che sia il significato che attribuiamo a questo termine, la molteplicità delle culture è un dato certo, anzi in aumento. Sfida le potenti forze della moderna produzione industriale, del denaro, della mobilità e del commercio, tese a creare una rete di interconnessioni. Quanto più le cose si avvicinano le une alle altre, tanto più rimangono separate. Il mondo

dell'interconnessione globale rappresenta una realtà tanto remota quanto lo è la società senza classi.

Per quanto gli interrogativi suscitati dall'ordine „ culturale del mondo rientrano nel campo dell'etnologia, quest'ultima ha sempre faticato ad affrontarli. Un simile disagio nasce sostanzialmente dalle difficoltà che la disciplina ha incontrato nel corso del tempo speso nella ricerca di un concetto di cultura che non le stesse stretto. Dall'Ottocento fino al Novecento inoltrato la cultura è stata considerata innanzitutto come un carattere universale della convivenza umana, la quintessenza delle tecniche, usanze e tradizioni - religione, parentela, fuoco, lingua - che la distinguevano dalla vita animale. Al concetto di cultura si opponeva quello di «natura». La distanza dalla natura fu scelta come filo conduttore e criterio atto a differenziare in tutti i suoi particolari il concetto di cultura: monoteismo, individualismo, monogamia o difesa della proprietà privata furono analizzati e valutati alla luce di quel criterio, onde appurare in quale misura si fossero allontanati dalla natura e avvicinati alla luce della ragione. Solo dopo la prima guerra mondiale cominciarono ad affermarsi ricerche sul campo e osservazioni partecipanti con i loro studi di lungo termine incentrati su singoli gruppi. Molte indagini furono condotte su isole o in riserve indiane dove era più facile individuare fratture e confini culturali e dove appariva più plausibile l'idea che le parti formassero un tutto. Un concetto «configurazionale» di cultura cominciò così a soppiantare quello vecchio, incentrato sui generi, con la sua prospettiva diffusa, goffa e autoreferenziale. Invece della cultura in quanto tale ora esistevano culture a sé stanti, compatte, interconnesse e coesive: organismi sociali, cristalli semiotici, microuniversi. La cultura era ciò che tutti i popoli avevano, poco importa se greci o navajo, maori o portoricani, e ogni popolo aveva la propria¹.

Tuttavia dopo la seconda guerra mondiale sono scomparse le società isolate (o supposte tali) dei popoli delle foreste, dei deserti e delle isole, degli abitanti di lontani paesaggi antropizzati del circolo polare artico. Gli etnologi hanno cominciato a volgere la loro attenzione a oggetti di studio più vasti, più variegati, più recalcitranti come India, Giappone, Francia, Brasile, Nigeria, Unione Sovietica o Stati Uniti.

Applicata a questi oggetti, la prospettiva configurazionale si è rivelata, a sua volta, forzata, goffa e inattendibile. Certo, i nuer del Sudan o gli amhara dell'Etiopia potevano essere considerati in maniera più o meno convincente come unità integrali, almeno se si ignoravano le differenziazioni interne e le implicazioni esterne quanto il più ampio contesto storico, cosa che, nel caso dell'Etiopia o dello stesso Sudan, era già più difficile fare, e in quello dell'Africa impossibile (sebbene alcuni ricercatori abbiano tentato di farlo). Minoranze come i cinesi in Indonesia, gli ebrei in Marocco, gli indiani in Uganda o i neri in America rivelano alcuni tratti caratteristici. Ma è impossibile comprendere foss'anche uno solo di questi gruppi al di fuori del contesto di stati e società in cui sono inseriti. Tutto è variegato, permeabile, incrociato e disperso. La ricerca di una totalità non costituisce più un filo conduttore affidabile, e l'isolamento dagli altri diventa un ideale irraggiungibile.

L'immagine di un mondo screziato, fatto di culture diverse, disseminato di piccole e maggiori unità di pensiero e sentimenti slegate le une dalle altre, una visione, per così dire, divisionistica della sua composizione intellettuale e spirituale, non è meno fuorviante dell'idea di una linda ripartizione del mondo secondo il modello regolare di stati nazionali uniformi. E per la stessa ragione: gli elementi in questione - poco importa se macchie di colore o riquadri - in realtà non sono compatti né omogenei, semplici né uniformi. A uno sguardo più attento la loro compattezza si dissolve. E a quel punto non vediamo più unità ben definite, che non aspettano altro che essere ordinate in una sorta di tabella mendeliana dei generi naturali, bensì un groviglio, solo in parte districato, di differenze e somiglianze. I serbi diventano serbi, i singalesi singalesi, i canadesi francofoni canadesi francofoni, perché essi e il resto del mondo hanno cominciato a differenziare serbi, singalesi e canadesi francofoni dall'ambiente circostante - anche se ciò avviene solo in maniera passeggera e fino a un certo livello, a scopi precisi e in contesti determinati.

Più ci concentriamo sulle frammentazioni e sui frammenti del nostro mondo, meno sembriamo cogliere l'essenziale di concetti quali compattezza territoriale e tradizionalismi locali e sembriamo perdere di vista l'idea configurazionale che essi alimentano, secondo cui l'identità culturale sarebbe un

qualcosa di complessivo e in sé concordante. Isole, riserve indiane, foreste equatoriali, vallate situate su altipiani e oasi, con il loro isolamento (che fin troppo spesso è un mito) e i loro «argonauti del Pacifico occidentale», i loro «popoli della foresta», «di montagna» e «dei deserti» oggi non rappresentano più un modello utilizzabile. A fronte della frammentazione del nostro mondo, la concezione tesa a individuare nella cultura - in una data cultura, in questa cultura - un consenso circa idee di fondo, senti/menti e valori comuni non regge più. Sono invece i rifiuti e le fratture che oggi delineano il paesaggio delle identità collettive. Quale che sia la cosa che definisce un'identità nel capitalismo senza frontiere o nel villaggio globale, non è certo l'armonia profonda su questioni di fondo. È piuttosto qualcosa che assomiglia al ritorno di differenze familiari, all'ostinarsi in scontri e alla residua presenza di minacce - la convinzione che, qualsiasi cosa succeda, l'ordine delle differenze va mantenuto.

In realtà non sappiamo come affrontare un mondo che non è ben articolato né forma un'unità economica, psicologica, o quant'altro, transcendente. Non possiamo più dare per scontato che il vero ordine e la vera unità sono nascosti sotto un sottile, superficiale e ingannevole strato che si tratta solo di rompere. Siamo invece confrontati a un campo di differenze e legami così grande che è impossibile abbracciarlo con lo sguardo. Orgoglio e odio, festival culturali e pulizie etniche, lotte di liberazione e killings fields non solo sono vicini, affiancati, ma addirittura trapassano, con sconcertante facilità, gli uni negli altri. Per il momento non esistono teorie politiche che prendano atto di questa situazione e siano disposte a confrontarsi con essa. Invano cercheremmo approcci capaci di scomporre e interrogare l'ordine delle differenze, anziché perfezionare la nostra erudizione scolastica sulla guerra di Hobbes o la pace di Kant. Molto dipenderà dallo sviluppo e dalla diffusione di simili approcci. È possibile incidere solo su ciò che si conosce.

2. Anche se l'etnologia in ragione della preferenza accordata a consenso, tipo e comunanza - vale a dire la preferenza per un'idea di cultura che qualcuno ha definito come una sorta di «stampino per biscotti» - non può fornire un contributo rilevante allo sviluppo e all'affinamento della teoria

politica, il suo cosmopolitismo, la sua determinazione a varcare i confini del familiare, del tradizionale e del prossimo potrebbero fornire un aiuto prezioso. L'etnologia ha scalzato l'eccezionalismo americano, occidentale, europeo e cristiano, ha sfatato l'esotismo dei primitivi, costringendo così - al di là dei fossati esistenti tra discipline assodate con le loro definizioni di rilevanza e adeguatezza - a una osservazione comparata e comune di cose che generalmente non vengono messe insieme con lo sguardo. Confronti di tal fatta, che contravvengono alle regole, aiutano a evitare un errore molto diffuso nella descrizione degli sviluppi degli ultimi cinquant'anni (e in particolare degli ultimi dieci, su cui si concentra la nostra analisi), l'idea che questi sviluppi si scindano in una variante occidentale e in una variante non occidentale, la quale sarebbe sostanzialmente una ricapitolazione o una replica della storia che l'Occidente si è già lasciato alle spalle, ha ormai superato. L'etnologia ci permette invece di scorgere in essi i margini del nuovo, i precursori e i simboli della storia futura.

È quanto emerge in maniera particolarmente netta se osserviamo come si sono modificate le carte politiche di Asia e Africa, del Pacifico, dei Caraibi e di alcune parti dell'America Latina: la disgregazione dei grandi imperi coloniali britannico, olandese, belga, francese, portoghese, e il fallimento delle ambizioni coloniali di Germania, Italia, Giappone e America (perfino l'Australia aveva un protettorato, anche se è riuscita a conquistarlo solo verso la fine strappandolo ai tedeschi). L'ardente solidarietà della rivolta contro i dominatori coloniali e la vitalità dei paesi che ne sono nati si alimentano di identità collettive irriducibilmente molteplici, composite, instabili e controverse. Pertanto l'apporto che la rivoluzione nel Terzo mondo ha dato all'autocomprensione del Novecento non risiede tanto nell'imitazione del nazionalismo europeo (imitazione che, del resto, in Marocco, Uganda, Giordania e Malaysia è stata meno intensa che in Algeria, Zaire, India e Indonesia) quanto nel fatto che quella rivoluzione ha evidenziato la natura composita della cultura, negata per l'appunto dal nazionalismo europeo. Può darsi che ben presto individueremo nella riorganizzazione politica dell'Asia e dell'Africa un processo di gran lunga più significativo ai fini

del mutamento delle concezioni europee e americane di identità sociale che non viceversa.

Non che i paesi nati dal crollo del colonialismo si distinguano radicalmente, quanto a genere e struttura, da quelli occidentali, essendo nient'altro che prodotti della disintegrazione di imperi politici o politico-culturali altrettanto estesi. Ma essi non giacciono ancora sepolti sotto i detriti della storia, si presentano chiaramente al nostro sguardo. Sono ancora giovani, e sono stati creati in tempi più rapidi, con maggiore consapevolezza e con premeditazione. È ancora fresco il ricordo delle avversità e delle casualità che hanno segnato la Y loro nascita. Tra gli aspetti più interessanti di questi paesi vi sono le contingenze che fino ad oggi ne hanno disegnato i confini. Mentre i confini di Francia, e per* fino di Italia o Danimarca, possono sembrare di fatto naturali, è difficile pensare la stessa cosa dell'Angola o del Bangladesh.

Dal naufragio del cosiddetto «progetto coloniale» (definizione curiosa, quasi si fosse trattato di una sorta di esperimento illuministico finalizzato a consolare i politologi) sono nati paesi con una struttura culturale immensamente eterogenea, spesso quasi accozzaglie arbitrarie di popoli, delimitati da confini Tracciati in passato dai giochi d'azzardo della politica europea. > Perché, ad esempio, gli abitanti di Abidjan sono ivoriani, e uomini che vivono sulla stessa costa, qualche centinaio di chilometri più in là, ad Accra, sono invece cittadini del Ghana? Perché una metà della Nuova Guinea fa parte dell'Indonesia e l'altra di Papua Nuova? Perché la Birmania è un paese a sé stante e il Bengala non lo è? Perché alcuni yoruba sono nigeriani e altri invece cittadini del Benin? Perché alcuni thai sono laotiani e alcuni afghani sono pakistani? Lingua, religione, etnie e costumi si incrociano a tutti i possibili livelli, in tutti gli angoli e in tutte le dimensioni possibili. Anche il nazionalista più fervente tenterà invano di razionalizzarli, di nasconderli o di liquidarli come fatali e inevitabili.

A essere istruttiva non è solo l'evidenza dell'eterogeneità culturale in quanto tale, ma anche l'enorme molteplicità dei livelli ai quali si manifesta ed entra in azione. Tali livelli sono così tanti, che è difficile farsi un'idea complessiva, tracciare dei confini e stabilire delle priorità. Non appena si osserva più

attentamente un caso particolare, alle differenze più prossime se ne sovrappongono altre. Divisioni per noi familiari, di cui parla la stampa, come quelle tra tamil e singalesi, sciiti e sunniti, hutu e tutsi, malesi e cinesi, indiani dell'Est e figiani vengono rimosse da altre tese a distinguere in termini più sottili e precisi oppure a tracciare quadri più grossolani e di vedute più ampie. È difficile trovare una qualche comunanza di idee, di forme di vita, di comportamenti o di espressioni che, a sua volta, non si scomponga in entità più piccole e incastrate l'una nell'altra o che non lieviti dando forma a identità più grandi e più estese che si sovrappongono ad altre identità. Non esiste quasi caso - sospetto anzi che non ne esista nessuno - in cui si riesca a individuare un punto del quale poter dire che esso segna l'inizio o la fine di un consenso. Tutto dipende dalla cornice entro la quale si istituiscono i confronti, tutto muta a seconda di ciò che fa da sfondo all'identità e tutto segue il gioco degli interessi teso a includere e animare le identità.

L'Indonesia, un paese di cui mi sono occupato in maniera esaustiva e per un lungo periodo (e che tuttavia si sottrae tuttora in ampia misura alla mia conoscenza - troppi popoli che vivono lontani gli uni dagli altri e troppi luoghi decentrati di cui si sente parlare molto ma si sa ben poco), è un esempio significativo di questa difficile complessità interna². Sotto il profilo culturale l'Indonesia è, come sappiamo, uno dei paesi più variegati del mondo, il prodotto di un incredibile flusso di mentalità contrastanti - poco importa se portoghese, spagnola, olandese, indiana o cinese, se induista, buddhista, confuciana, musulmana o cristiana, se capitalista, comunista o imperial-amministrativa. Tutti questi elementi sono stati portati dalle grandi forze storiche mondiali del commercio di armi, della missione religiosa e dello sfruttamento coloniale in un arcipelago esteso, abitato in prevalenza da polinesiani di etnia malese che parlano centinaia di lingue diverse, professano centinaia di culti diversi, vivono rispettando centinaia di usanze, leggi, tradizioni e arti diverse e hanno ' nei confronti della vita centinaia di concezioni appena o fondamentalmente diverse, per certi versi concordi o profondamente antitetiche. Cogliere e riprodurre l'anatomia intellettuale e spirituale di questo paese, descrivere il modo in cui esso si compone di

identità e conserva una propria consistenza al di là di esse (e a fronte delle difficoltà che ne derivano il risultato è sorprendentemente positivo) costituisce un'impresa quasi irrealizzabile. E tuttavia si tratta di un'impresa che deve essere avviata da quanti si occupano seriamente del paese, poco importa se dall'interno o dall'esterno. Generalmente ciò avviene attraverso un tipo di ap-proccio che potremmo chiamare discorso «dei popoli e delle culture». È proprio questo il termine usato dalla mia disciplina, la quale tende tuttora a una classificazione nello stile della *âge classique*. Si procede alla definizione e alla caratterizzazione attraverso una combinazione di caratteri di singoli gruppi etnici o quasi etnici - giavanesi, *batak* (Sumatra), *buginesi* (Celebes), *aceh* (Sumatra), *balinesi*, e così via - o di gruppi più piccoli e localizzati in aree più decentrate, *bi-man* (Bima), *dayak* (Borneo), *ambonesi* (Molucche) e così via. Si abbozzano sottogruppi e si determinano i rapporti tra i gruppi e la loro posizione nell'insieme. Operando in questo modo si perviene a un'immagine divisionistica della struttura culturale di un paese, anzi, tenuto conto del soggiacente ordine di elenchi, a una immagine che è come un puzzle di schede. Visto in questi termini, che cosa è un paese? È una quantità di «popoli» di entità, importanza e carattere diversi, che vengono riuniti in una comune struttura economica e politica attraverso una cornice narrativa sovrastante di tipo storico, ideologico, religioso o quant'altro. In questo modo si dissolvono o bloccano tutti i livelli di differenziazione, tutte le dimensioni di integrazione che si trovano tra la più piccola unità universalmente accettata («una data cultura» o «un dato gruppo etnico») e quella più grande («nazione» o «stato»). E con essi, sfortunatamente, anche tutto ciò che, nella vita della comunità, è funzionale all'inclusione degli individui in imprese cooperative o alla loro divisione dovuta a conflitti, tutte le pratiche, le istituzioni e gli eventi sociali in cui si esperisce ed elabora la differenza. Le schede sono state riunite e ordinate, le relative annotazioni completate, mancano tuttavia i rimandi incrociati.

Ma è proprio grazie ai rimandi incrociati che prendono corpo e si contrappongono l'una all'altra le identità isolate tramite schedatura. «Culture», «popoli», o «gruppi etnici» non

sono ammassi di identità definiti I dai confini del consenso; sono invece varietà di partecipazione a una vita collettiva, che si svolge contemporaneamente a una dozzina di livelli diversi e in una dozzina di dimensioni e ambiti di-versi. Mettiamo a A confronto, per esempio, le usanze matrimoniali contadine con la codificazione statale del diritto di famiglia, le forme particolari di culto religioso con il ruolo ufficiale della religione nello stato, i modelli regionali di convivenza con le strutture politiche sovrastanti: queste e numerose altre coincidenze di concezioni, di stili o di disposizioni formano la base sulla quale la complessità culturale diventa un «tutto», certo estremamente irregolare, labile e indeterminato.

In questa sede è impossibile analizzare i dettagli, è addirittura difficile pervenire a un'analisi generale. Ciò che possiamo fare è tenere a mente che la molteplicità culturale dell'Indonesia (tuttora esistente, malgrado il presunto effetto di omogeneizzazione della televisione, della musica rock e dell'intenso capitalismo tardivo) si articola in forma di scontri e dibattiti sulla natura di questo insieme. Tali scontri e tali dibattiti riguardano sostanzialmente il modo e la misura in cui gli aspetti antitetici di questo vasto conglomerato si esprimono e trovano posto nella formulazione dell'identità indonesiana. Il punto della questione non è il consenso, bensì l'individuazione di una via che possa essere percorsa fino in fondo in assenza di consenso. L'Indonesia questo obiettivo lo ha raggiunto - anche se solo in maniera parziale, irregolare e incompleta - sviluppando una politica delle culture che consente al tempo stesso di rappresentare e di mitigare, di celebrare e di tenere in scacco, di riconoscere e di nascondere immagini e idee fortemente divergenti del paese, una politica che è stata definita, con una formula felice, come equivoco funzionante. Tuttavia, come sappiamo, non ha funzionato sempre. I massacri di Giava, Bali e parti di Sumatra del 1965, che hanno fatto centinaia, se non centinaia di migliaia, di vittime, hanno rappresentato, in buona sostanza, il seguito violento degli intricati scontri e dibattiti sull'anima del paese. Ci sono state rivolte etniche e religiose, insurrezioni nell'interno del paese e nelle città. E, come a Timor est o nella Nuova Guinea occidentale, per ottenere il consenso lo stato è ricorso anche alla violenza nuda e cruda. Nondimeno l'Indonesia percorre,

anche se in maniera sgangherata, la sua strada, come fanno l'India o la Nigeria: un fascio di piccoli mondi che in qualche modo riesce a non disgregarsi.

Nonostante le peculiarità del caso indonesiano siano, per ammissione esplicita, estreme, la concezione dell'identità culturale intesa come un campo di differenze, che questo esempio illustra, rivela, a mio avviso, un alto grado di validità generale per il mondo moderno. Differenze di questo genere si incrociano a tutti i livelli, da quello familiare, di villaggio, di vicinato fino a quello di paese e oltre, passando per quello regionale. La funzione della solidarietà si esaurisce nell'elusione di divisioni interne gravide di conflitti e quella della divisione nel rifiuto di solidarietà troppo esclusive. Questa immagine del mondo non rivela nulla di «sottosviluppato», di caratteristico del «Terzo mondo» o (per dirla con un eufemismo recentemente invalso per evitare il termine «arretrato») di «tradizionale». Si addice alla Francia e alle tensioni tra civisme laique e l'ondata di immigranti maghrebini che usano il cumino in cucina e rivendicano il diritto delle donne di portare lo chador a scuola. Si addice alla Germania, dove ci si accapiglia sul posto dei turchi in una «madrepatria» che si definisce attraverso l'origine. Si addice all'Italia che è solcata da regionalismi rivali, che modernizzazione e industrializzazione non hanno fatto altro che rafforzare. Si addice agli Stati Uniti che nel vortice multietnico, multi-religioso, multilinguistico, in poche parole, multiculturale vogliono conservare la memoria della loro natura. E, non da ultimo, si addice ai conflitti interni molto più drammatici e brutali di paesi quali Liberia, Libano, Myanmar (Birmania), Colombia o Repubblica Sudafricana. L'ipotesi di un eccezionalismo europeo (e americano) è apparsa plausibile fino al 1989, almeno a europei (e americani): noi abbiamo lo stato nazionale, loro no. Ma da allora questa convinzione ha perso sempre più credibilità. L'ex Jugoslavia era ed è, a un tempo, il luogo in cui sembra sia morta questa idea, e il «cortile interno in fiamme dell'Europa» che ne rappresenta l'ultimo bastione.

3. La teoria politica deve essere ciò che Aristotele scorgeva in essa: una scuola che affina la capacità di giudizio e non il sostituto di quest'ultima. Più che formulare leggi che dovranno poi essere osservate da spiriti meno riflessivi - dai giudici di

Ronald Dworkin, dai politici di John Rawls e dagli utility seekers di Robert Nozick -, essa deve contribuire a farci comprendere meglio gli orrori e la confusione in cui tutti viviamo e aiutarci così a sopravvivere ad essi, a mitigarli e, di tanto in tanto, addirittura a evitarli. Se in ciò risiede la vera vocazione della teoria politica, essa dovrà prestare molta più attenzione a fatti e peculiarità. E non per lanciare continui moniti volti a sottolineare che tutto è terribilmente complicato e si sottrae a qualsiasi ordine logico. Questo compito può essere tranquillamente lasciato alla storiografia e all'etnologia.

Per contribuire alla nascita di una prassi politica incentrata sull'arbitraggio culturale - prassi di cui avvertiamo particolarmente il bisogno in un'epoca in cui la riorganizzazione del mondo è posta all'insegna di una crescente varietà di differenziazioni -, la teoria politica deve entrare nel merito dei fatti concreti.

Come qualsiasi altra prassi politica, anche questa dovrà essere orientata a un fine e tenere conto delle circostanze concomitanti che si presentano di volta in volta, del luogo, del tempo e delle persone. Al tempo stesso dovrà, come qualsiasi altra prassi politica, sviluppare certi tratti comuni inerenti a diagnosi, strategia e traiettoria. Deve perseguire gli stessi obiettivi a Diyarbakir (Turchia) e a Srinagar (Kashmir), a Trois Rivières (Québec), così come a sud di Los Angeles: istituire nessi tra la battaglia culturale algerina e quella irlandese, tra la separazione incruenta di cechi e slovacchi e quella di Malaysia e Singapore, avvenuta qualche anno prima e posta all'insegna di un accordo per molti versi analogo; mettere a confronto la polarizzazione germanico-romanica del Belgio con quella greco-turca di Cipro, l'emarginazione degli indiani americani con quella degli aborigeni australiani e la deassimilazione del Brasile con quella degli Stati Uniti. Imprese di tal fatta costituiscono un oggetto suscettibile di essere definito. L'abilità consiste nel definirlo e, una volta definito, nell'inserirlo in un quadro coerente.

La dinamica centrale di questo oggetto sembra risiedere, come ho ripetuto già fin troppe volte, nella coesistenza di due tendenze antitetiche. Da un lato troviamo la spinta a formare goccioline, per così dire, monocrome di politica e cultura: il tentativo di costruire un'immagine del mondo divisionistica

trova d'accordo «pulizia etnica» e «nazionismo», cioè l'ipotesi di una convergenza dell'agire collettivo. Dall'altro tro-viamo lo sforzo di creare una struttura complessa di differenze tra loro interdipendenti, che lasci posto alle tensioni culturali che non possono essere eliminate o mitigate, pur mantenendole entro certi limiti. Le strutture di questo tipo varieranno da paese a paese, così come varieranno i margini di gioco disponibili per la loro realizzazione. Le situazioni dei musulmani in Francia, dei bianchi in Sudafrica, degli arabi nello stato di Israele o dei coreani in Giappone non sono perfettamente identiche. La teoria politica si rivelerà importante nel nostro mondo frammentato solo se sarà in grado di fornire una risposta all'interrogativo volto a sondare come creare e mantenere strutture funzionali capaci di contrastare la spinta distruttrice verso l'omogeneizzazione.

Sono così giunto all'ultimo punto, al quale in questa sede non posso che accennare, sebbene rappresenti ciò che mi sta più a cuore. Si tratta della questione molto discussa e tuttora in sospeso volta a stabilire se il liberalismo (o, più precisamente, per allinearli sulle posizioni di Isaiah Berlin e Michael Walzer più che su quelle di Friedrich von Hayek e Robert Nozick, la socialdemocrazia liberale) può reggere alla sfida di un mondo frammentato. Essa è in grado di intromettersi nella politica della differenza culturale, una politica esasperata, esplosiva e fin troppo spesso omicida? Saprà sopravvivere? Del liberalismo si dice che non riconosca il potere e la resistenza di legami quali quelli fondati da religione, lingua, usi e costumi, razza e origine, e che giudichi patologico, primitivo, arretrato, regressivo e irrazionale il fatto che simili rivendicazioni entrino a far parte della vita pubblica. La sua fede nella neutralità dello stato in fatto di convinzioni personali e il suo individualismo risoluto lo porterebbero a disconoscere questi fattori, tanto sull'accento posto su libertà e procedura, quanto sui diritti universali dell'uomo e (almeno nella versione nella quale mi riconosco) sull'equa ripartizione delle opportunità esistenziali. Non credo che queste accuse colgano nel segno. Lo sviluppo di un liberalismo capace di coraggio e competenze sufficienti per affrontare un mondo di differenze non solo è possibile, ma è altresì urgentemente necessario, anche se (o proprio perché) in questo mondo i principi del liberalismo non

sono realmente compresi, e ancor meno condivisi dai più, e quasi ovunque esso passa per un ideale strano e sospetto.

Negli ultimi anni sia il liberismo economico sia il liberalismo politico si sono trasformati da roccaforte di una metà del mondo in proposta morale per il mondo intero. Paradossalmente questo processo ha evidenziato con chiarezza quanto entrambe le varianti del pensiero liberale siano il prodotto di una cultura specifica, un fenomeno nato e perfezionatosi in Occidente. L'universalismo all'insegna del quale è posto il liberalismo, l'universalismo che quest'ultimo propaganda e che costituisce il suo obiettivo ultimo, quello di una cittadinanza universale, lo ha spinto in aperto conflitto con altri universalismi caratterizzati da finalità analoghe. Si pensi in particolare all'odierno Islam, ma anche a numerose altre concezioni del buono, del giusto e dell'incontestabile, poco importa se giapponesi, indiane, africane o di Singapore. A queste concezioni il liberalismo non sembra altro che un ennesimo tentativo di imporre con la forza al resto del mondo i valori occidentali: un seguito del colonialismo con altri mezzi.

Per molti - tra cui anche persone serie e dotate di raziocinio - i principi che ispirano il liberalismo non sono così ovvi come per i liberali: paesi più poveri, alle prese col proprio sviluppo, oppongono resistenza alla pretesa di universalità dei diritti dell'uomo; a loro avviso quei diritti non sarebbero applicabili ai loro paesi, sarebbero stati addirittura inventati dai paesi più ricchi per rendere vano lo sviluppo di quelli più poveri. Il moralismo paternalistico del Lee Kuan Yew di Singapore punisce fannulloni, giornalisti troppo curiosi o uomini d'affari troppo presuntuosi additandoli al pubblico disprezzo per mancanza di spirito confuciano. Suharto rifiuta i sindacati liberi, i giornali indipendenti e le libere elezioni in quanto inconciliabili con lo «spirito comunitario asiatico». Si tratta di pochi esempi tratti da un ampio spettro di discorsi tesi a esaltare rituale, gerarchia, integrità e saggezza tribale. Proiettati su questo sfondo, i principi liberali rivelano nel più chiaro dei modi la loro peculiarità. Locke, Montesquieu, Jefferson e Mill sono voci soliste all'interno di una storia particolare. Né questi nomi né i fautori contemporanei del liberalismo riescono a convincere in egual misura tutti coloro che quelle voci intendono.

Il liberalismo, per il quale si battono queste voci, non è compatto né omogeneo, e men che meno compiuto: si guardi a pensatori così diversi tra loro come John Dewey, Albert Camus, Isaiah Berlin e Ja-cek Kuron, tanto per citare alcuni dei suoi rappresentanti più recenti. Chi intende farsi portavoce della causa liberale, deve riconoscere le sue origini e i suoi caratteri culturali. Deve - anzi dobbiamo - accettare che ogni tentativo di diffondere il liberalismo nel mondo non solo si scontra con cecità, irragionevolezza e ignoranza mista a passione (tutte cose che conosciamo fin troppo bene per averle viste in casa nostra), ma anche con punti di vista altri, tesi a rivaleggiare, sull'ordine delle cose, sulla gestione dei rapporti interumani, sul modo di ygiudicare certe azioni e sulla guida delle società. Dobbiamo imparare che questi punti di vista hanno un proprio peso, tempi propri e sono mossi da ragioni proprie, che esistono, cioè, argomenti in loro favore. E non si tratta di un «relativismo» come quello che viene spesso invocato proprio da quanti cercano di rendere le loro convinzioni immuni dal potere della differenza. Si tratta piuttosto di comprendere che parlare con chi è altro da noi significa anche ascoltare. E se prestiamo ascolto, sarà difficile che tutto ciò che abbiamo da dire resterà immutato, alla fine di questo secolo e anche in futuro.

Ho cominciato la mia analisi sostenendo che la teoria politica non deve essere una riflessione estremamente generalizzante su circostanze estremamente generalizzate, che il suo compito non è quello di ideare architetture astratte in cui sia impossibile vivere. Ho suggerito piuttosto di intendere la teoria politica come un dibattito intellettuale che affronta, in termini flessibili, puntuali e realistici, i problemi urgenti del presente. Ciò vale in particolar modo per il liberalismo, dal momento che esso ha dimostrato una certa indifferenza per il vero stato delle cose, rivelando la tendenza a confondere i suoi desideri con la loro realizzazione. Dobbiamo ripensare il liberalismo, ripensarlo come un modo di intendere e vedere le cose che non nasce dal nulla, bensì da un luogo specifico di una (a sua volta specifica) esperienza politica occidentale, e come un enunciato (anzi una serie di enunciati) su ciò che, come eredi di quella esperienza, crediamo di aver imparato sulla convivenza più o meno proficua di uomini diversi tra

loro. A fronte di altri eredi che hanno fatto esperienze diverse e ne hanno tratto insegnamenti diversi per scopi diversi, non abbiamo che due possibilità: o insistiamo sulle nostre esperienze con quel tanto di fiducia che riponiamo ancora in esse, o rischiamo lo scontro con altre esperienze, collisione da cui le nostre potrebbero uscire più o meno rovinata e bisognose di essere aggiustate.

Le probabilità di una nuova sintesi - non che una vecchia sia mai realmente esistita - mi sembrano piuttosto scarse. Continueremo ad avere disaccordi e fratture, anche se saranno di altro genere. Altrettanto inverosimile appare il trionfo di ciò che E.M. Forster ha chiamato *love and the beloved republic*, realtà in cui neppure quel liberale illuminato e intransigente, pervaso da spirito anglosassone, ha mai creduto fino in fondo. Almeno nell'immediato futuro, e probabilmente per un arco di tempo ulteriore, saremo condannati a vivere in condizioni che qualcuno, forse memore delle tregue iugoslave, delle sospensioni degli attentati irlandesi, delle azioni di salvataggio africane e dei negoziati mediorientali, ha chiamato *low-intensity peace*. Ora, questo non è propriamente il genere di ambiente in cui il liberalismo può comunemente prosperare. Ma è l'ambiente in cui dovrà cercare di orientarsi se non vuole soccombere, se vuole esercitare un'influenza e conservare ciò in cui mi sembra risieda la sua più intima e profonda professione di fede: il dovere morale della speranza.

Note

1 Esiste ovviamente una storia del configurazionismo culturale che prescinde dalla pratica etnografica inaugurata da Malinowski ed è anteriore ad essa. Questo approccio ha segnato profondamente l'etnologia; trae origine da Herder, dai fratelli Humboldt e dai neokantiani. Per una buona ed esaustiva ricostruzione vedi S. Fleischacker, *The Ethics of Culture*, Ithaca (N.Y.), 1994, in particolare cap. V.

2 Per un'analisi critica della composizione etnica e religiosa

dell'Indonesia e per il modo in cui viene affrontata si veda il mio libro *After the Faci: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Harvard, 1995, in particolare pp. I-III; trad. it. *Oltre i fatti. Due paesi, quattro decenni, un antropologo*, Bologna, Il Mulino, 1995.

Parte seconda

Conflitto etnico, conflitto religioso

IV.

Il conflitto etnico

1. I saggi antropologici rivolti al grande pubblico sono, nel migliore dei casi, un genere difficile. A volte essi semplicemente si riferiscono, più di quanto si vorrebbe e più di quanto mai si penserebbe di chiedere, a qualche luogo distante o a qualche lontana popolazione. Altre volte consistono di una serie di aneddoti che si immaginano accattivanti su qualcosa di esotico, proiettando in una luce romantica il lettore. Altre volte ancora, ed è il caso meno proficuo di tutti, sono perorazioni di cuore, più o meno sommarie, a favore di più tolleranza, comprensione e rispetto per le differenze - sermoni standardizzati offerti con compiacenza e con compiacenza ricevuti.

Ma ci sono alcuni argomenti di generale interesse a cui la conoscenza antropologica e i modi antropologici di pensare le cose sono apparsi, negli anni, di particolare rilevanza. Quello di razza e razzismo, naturalmente, è uno di questi, almeno da quando Franz Boas ha distinto le dimensioni culturali da quelle biologiche della questione. Il Terzo mondo, sino a quando si vorrà ancora chiamarlo così sebbene il Secondo sia scomparso e sia esso stesso andato differenziandosi nelle varie Coree, Kuwait, Myanmar e Zaire, è un altro di questi argomenti. E la formazione e conservazione delle immagini collettive di sé - le inclusioni ed esclusioni che costituiscono il «noi» sociale - ne è un terzo. Ci sono però questioni che richiamano l'attenzione di quasi tutti a un livello o l'altro, e io desidero parlare di un fenomeno particolarmente attuale sulla scena mondiale che tocca tutti e tre questi temi in forme oblique e complicate: ciò che viene chiamato (in modo crudo e confuso, come vedremo) «conflitto etnico».

L'occasione immediata dell'intenso generale interesse per questo tipo di conflitto è, naturalmente, l'esplosione di violenza attuale o promessa intorno a questioni di identità

collettiva e alle sue rivendicazioni - insomma, pretese di riconoscimento, di autonomia, e di diverse forme di vantaggi materiali e di dominio - che sono sorte sull'onda della dissoluzione dell'Unione Sovietica e della ricomparsa di stati autodiretti e, almeno nelle intenzioni, democratici nell'Europa orientale. Ma la questione è sia più estesa sia più a lungo termine di quella appena detta. Gli anni successivi alla fine della seconda guerra mondiale hanno visto la partizione dell'India, la successione del Bangladesh e, proprio ora, Ayodhya, le rivolte di Bombay e la marcia su Delhi. Hanno visto la guerra civile del Biafra, i massacri di tutsi e hutu nel Burundi e nel Ruanda, gli spasimi tribali dell'Angola, e le ribellioni sempre più complicate dell'Africa del Sud. Ci sono state le tigri dello Sri Lanka, i tafferugli di Kuala Lumpur, e i massacri dell'Indonesia; le ribellioni curde, l'inedia e il bagno di sangue del Sudan diviso tra settentrione fondamentalista e meridione nilotico; e le guerre arabo-israeliane, interne e internazionali. Beirut è stata lacerata in mille fazioni, e lo stesso è accaduto a Sarajevo e a Mogadiscio; Monrovia è isolata dal paese di cui si suppone sia la capitale, occupata da truppe di pacificazione straniera. Ottocentomila yemeniti sono stati mandati a casa dall'Arabia Saudita, duecentomila musulmani hanno abbandonato Myanmar per il Bangladesh, circa centoventimila indù hanno lasciato il Kashmir. Cipro è divisa in modo inquietante, il Tibet è chiuso pur con qualche via d'uscita, la Nuova Guinea occidentale è malamente annessa a un'altra entità. E in Occidente abbiamo assistito alle agitazioni civili per gli immigranti in Francia, Germania e Gran Bretagna, al dramma apparentemente senza fine dell'Irlanda del Nord, al separatismo del Québec e a quello basco e, naturalmente, al miscuglio tutto americano "di intolleranza razziale, religiosa e linguistica, con le tensioni, le rivolte e i disordini che ne conseguono. La lista potrebbe quasi indefinitamente allungarsi, ed estendersi anche a posti improbabili come il Giappone con il suo celato problema coreano, la Svezia con il suo misconosciuto problema finnico, o il Brasile con il suo sottovalutato problema amerindi). Noti sembra esserci quasi posto e ricordi l'idea illuministica di una repubblica universale popolata da cittadini universali.

Non posso, naturalmente, promettere molto quanto a

spiegazione di tutto questo, tanto meno di rimedio. Né il mio campo, né gli altri hanno sviluppato un corpo di conoscenze e di teoria anche solo lontanamente adeguato per il controllo di simili questioni, o hanno costruito una scienza capace di dare un'esatta direzione alla formulazione di politiche, né, per quanto riguarda me almeno, credo che ciò avverrà mai. Quello che posso fare, forse, è offrire un modo di discutere questi temi più utile, un modo di parlare di essi che sia meno oscurante di ciò che di fatto accade in questo o quel caso e insieme meno incline a quella specie di distorsione che la natura profondamente emotiva di questi argomenti sempre inevitabilmente produce. Questo, comunque, è ciò che, sin troppo velocemente per essere convincente, cercherò di fare: suggerire modi di guardare al «conflitto etnico» (ancora tra virgolette, che tra breve cercherò di giustificare) che potrebbero migliorare la nostra capacità di comprenderlo e, comprendendolo, di reagire ad esso in modo probabilmente meno idoneo a peggiorarlo.

2 Il vocabolario disponibile per parlare di quella sorta di tensione che noi cogliamo ora tra indiani o slavi del Sud differenziati per religione, canadesi o belgi differenziati per lingua, somali o afgani differenziati per genealogie, malesiani o fijiani differenziati per razza, o algerini e guatemaltechi differenziati per cultura, ha una lunga storia che affonda, passando per la Rivoluzione francese e il Rinascimento, fino al Medioevo e al Mondo antico. Ma la sua forma moderna, la forma in cui oggi lo utilizziamo, è stata costruita soprattutto durante il periodo del cosiddetto nazionalismo liberale del tardo Ottocento e primo Novecento tanto in Europa che negli Stati Uniti - Cavour, Pilsudski, Masaryk, Parnell, Bismarck (anche se l'aggettivo «liberale» dovrebbe qui un poco modificarsi), Herzen, e Woodrow Wilson. «Nazione», «nazionalità» e «stato-nazione», «autodeterminazione», «minoranze», «irredentismo» e infine - il contributo americano tratto dalla massiccia immigrazione che ha segnato la nostra storia - «etnia», hanno offerto e continuano ad offrire i termini coi quali parliamo dei conflitti centrati su questioni di personalità collettiva, sul chi è cosa e perché | importa. Quando così tanto è mutato tra il Risorgimento italiano e la guerra del Golfo ad esempio senza che sia cambiato il

linguaggio in cui ciò viene descritto, è il caso di chiedersi se non ci sia qualcosa un poco fuori posto. Ciò che, a mio parere almeno, non va è che tutte queste categorie concettuali sono troppo globali, troppo ampie, troppo insensibili alle realtà locali per cogliere l'enorme eterogeneità delle istanze che ho appena elencato o la straordinaria varietà di condizioni in cui quelle istanze sono emerse. Esse operano al livello macrosociologico, al livello della storia mondiale, un livello a cui pochi antropologi si sentono a loro agio, a differenza degli economisti e dei politologi. Come tali, essi rendono, da un lato, il presente troppo simile al passato, riducendo i conflitti centrati sull'identità collettiva a una sorta di atavismo eccessivo, un eterno ritorno di disposizioni permanenti radicate da qualche parte in una ugualmente immutabile natura umana, predisposta a odiare ciò che è diverso; e dall'altro, confondono la forte specificità dei singoli casi, comprimendoli in un processo omogeneo solitamente chiamato - tanto per usare un'etichetta - nation-building. Anche se - cosa che accade sempre più in casi disperati - si tenta di ottenere una maggiore precisione di riferimento e di significato affidandosi, per così dire, all'aggettivo, come quando per esempio si distingue il «nazionalismo etnico» da quello «civico», o il «nazionalismo popolare» da quello «ufficiale», il «collettivistico» dall'«individualistico», oppure il nazionalismo «affamato» da quello «sazio» - si tratta di esempi tratti tutti dal recente dibattito - si avverte ancora che ci si sta battendo piuttosto vagamente contro nuvole e vapore più che afferrare concretamente specifiche identità.

3. Nel corso del mio lungo lavoro sul campo nei nuovi stati indipendenti dell'Indonesia (decolonizzata nel 1950 dopo duecentocin-quanta anni di controllo olandese) e del Marocco (decolonizzato dopo cinquant'anni di dominio francese nel 1956). Mi sono reso conto dell'arretratezza del linguaggio che abbiamo ereditato per discutere i rapporti tra le passioni dell'identità collettiva e quelle della rivendicazione politica. Non riesco a trovare, nel flusso crescente di retorica sull'autonomia, l'orgoglio, la specificità, il destino collettivo, sostanzialmente preso in prestito dall'Europa tra le due guerre, qualcosa che assomigliasse davvero a uno stato-nazione, per il quale, in effetti, non esiste un'espressione equivalente né in

indonesiano né nell'arabo parlato nel Maghreb. Ci sono parole per «paese», «popolo», «patria» e termini equivalenti per «stato», ma non esiste una parola, o una circonlocuzione a portata di mano, che possa convogliare tutti questi significati nella unità di personalità e politica che il /vocabolario del nazionalismo europeo produce.

Non voglio ridurre tutto a una questione del tipo «c'è una parola, non c'è una parola», perché si può, naturalmente, fare in modo di dire (virtualmente) qualunque cosa in (virtualmente) qualunque lingua: non è il vocabolario che guida il mondo. Il punto è che, nel momento in cui ci si avvicina alle realtà della vita di paesi come questi (e a mio parere della maggior parte degli altri, compresi quelli che si immaginano come nazioni compatte, la Cina, l'Iran o l'Italia ad esempio) le relazioni tra i tipi di lealtà che derivano dalla coscienza, di qualunque tipo esse siano, e quelle che derivano dalla comune inclusione in una entità politica sembrano, nonostante tutte le forze che lavorano con fervore per identificarle, sorprendentemente differenti. I «legami di appartenenza», semplicemente, non vanno in una sola direzione, né si raccolgono - se non eccezionalmente - in una lotta uniforme per qualche fine condiviso. Come uno sconsolato osservatore della situazione bosniaca ha notato, si deve quasi trattare la questione paese per paese, uomo politico per uomo politico.

Tornerò ai miei esempi più tardi. Prima voglio sviluppare alcuni concetti alternativi alla visione monocorde del nazionalismo, che possano far apparire almeno un poco più rosea la prospettiva di gestire, sia intellettualmente sia praticamente, un simile particolarismo. Si spiega così perché la mia attenzione in questa sede si svolga preferibilmente a concetti come: «lealtà primordiali», «entità costituite», e «politica dell'identità». Questi concetti non dissolvono la particolarità; ma semplicemente rifiutandosi di dissolverla, anzi sottolineandola, essi possono renderla maggiormente adatta a sottoporla alla strategia consolidata dello studio antropologico, cioè all'analisi comparativa che consiste nel vedere una cosa alla luce di un'altra e questa alla luce della prima.

4. Cominciamo allora da «lealtà primordiali». Questo

termine, e concetto, è stato, di fatto, in circolazione per un po', sebbene alquanto ai margini della discussione scientifica. Io stesso l'ho utilizzato trent'anni fa in un primo tentativo di rendere conto di alcune delle dimensioni meno pragmatiche e più espressive della politica dei nuovi stati. (Erano quelli i giorni in cui i tamil di Ceylon, non ancora Sri Lanka, si rifiutavano di usare targhe automobilistiche in caratteri singalesi, e il Libano che non aveva ancora conosciuto il settembre nero, ancora un «bel posto caratterizzato dalla varietà confessionale» che voleva restare tale, evitava astutamente di fare un censimento nazionale.) E io, a mia volta, facevo riferimento a un saggio, precedente e piuttosto trascurato, del sociologo Edward Shils - in ricordo del quale questo libro è stato scritto - in cui si distingueva tra legami «primordiali», «personali», «sacri» e «civili» come i vincoli elementari della vita sociale. Ma l'idea è stata spesso alquanto fraintesa dagli scienziati sociali contrari a ogni cosa che sembri suggerire il radicamento del comportamento umano in qualcosa di diverso dalla preferenza individuale, dal calcolo razionale e dal ritorno utilitarista. Inteso a sottolineare la natura artificiale o, come diremmo, oggi «costruita» (e, a dire il vero, spesso proprio recentemente costruita) delle identità sociali, e a disaggregarle nelle componenti diverse di cui sono composte, il concetto è stato spesso percepito come orientato in senso contrario, e cioè a reificarle, a riportarle a qualcosa di ancestrale, a spingerle nel regno dell'oscuro irrazionale.

In ogni caso, per lealtà primordiali si intende (a mio . parere quanto meno) un attaccamento derivante dal senso di «datità» dell'esistenza sociale che prova il soggetto e non l'osservatore - come parlare un particolare linguaggio, professare una certa religione, essere nato in una specifica famiglia, provenire da una data storia, vivere in un determinato posto; i fatti basilari, visti ancora una volta dalla prospettiva dell'attore, del sangue, della lingua, del costume, della fede, della residenza, della storia, della sembianza fisica e così via. Simili legami variano nella loro forza da società a società, da situazione a situazione, da persona a persona e, naturalmente, da tempo a tempo, e la loro composizione non è mai la stessa ogni volta. Ma quando essi sono avvertiti, come solitamente accade in qualche misura, con una certa intensità,

e in qualche combinazione che varia per ciascuno a seconda del tempo, essi sono percepiti come dotati di una forza coercitiva ineffabile e schiacciante in sé e per sé, una importanza indescrivibile che nasce dal legame in quanto tale. Le lealtà primordiali, per coloro per i quali esse sono primordiali, sembrano sorgere da un'affinità essenziale (che è naturalmente allo stesso tempo una disaffinità essenziale rispetto ad altri: indios, kafir, wasp, goyim e gai-jin) piuttosto che dalle occasioni e dalle contingenze sociali -l'affettività personale, la necessità pratica, l'interesse comune, l'accordo morale o l'obbligazione contratta. Come l'Everest, e altrettanto massicciamente, esse si presentano semplicemente come tali.

Il vantaggio inerente a un simile concetto di legame primordiale rispetto ai diversi suoi derivati presenti nel discorso sulla nazione, la nazionalità, lo stato-nazione, sta nel fatto che esso non solo permette, ma virtualmente impone, la disaggregazione e la discriminazione, al livello di dettaglio che serve, dei fattori che costituiscono le politiche dell'identità - politiche di inclusione e di esclusione - in un dato luogo e tempo in quanto distinti da altri. Situazioni come quelle della Ucraina,, dove la lingua unisce e la religione divide, dell'Algeria, dove la religione unisce e la cultura divide, della Cina, dove la razza unisce e la lingua divide,, o della Svizzera, dove la storia unisce e la lingua divide, possono essere trattate con maggior precisione-mirrored un simile modello concettuale. Lo stesso può dirsi nel caso delle assurde fratture di religione, lingua e costume che tormentano l'India, di religione, parentela e regione che minacciano la Nigeria, o di razza, religione e cultura che colpiscono la Malaysia. Così, anche identità translocali come «arabo», «slavo», «curdo» e «tamil», che attraversano i confini politici, o identità discontinue come «bianco», «ispanico», «musulmano» e «turco», che sono distribuite su più località. Paesi pluralizzanti come gli Stati Uniti, omogeneizzanti come Singapore, differenzianti come il Canada, dividenti come la Cecoslovacchia, disintegranti come lo Zaire, ibridizzanti come il Messico o consolidanti come la Germania sono più facilmente descrivibili, meno goffamente contrapponibili.

Oltre a tutto ciò, c'è un altro vantaggio nel concetto disaggregativo di legami primordiali rispetto a quello di tipo

aggregativo di nazionalità: esso protegge contro la mossa riduttiva più comune nelle discussioni sui conflitti di identità, la loro biologizzazione radicale. Questa mossa è particolarmente frequente negli Stati Uniti per via della centralità della divisione tra bianchi e neri nella infelice storia di discriminazione e condivisione sociale, che ha portato non solo a una nozione radicalmente dicotomica di razza - qualcosa che né il Brasile né il Marocco, la Thailandia o la Tanzania hanno - ma anche alla modellizzazione di quasi ogni tipo di differenza di identità sulla sua base - l'invenzione di una nozione di «etnia» in termini di «sangue e ossa» che mescola una vasta gamma di differenze di gruppo in un idioma biologico diffuso e totalizzante.

Quando si guardi altrove, comunque, opposizioni fortemente bio-logizzate di questo tipo, sebbene difficilmente assenti dal discorso della differenza - come in Suriname, o nelle Figi, per non dire nulla della varietà tedesca di fascismo - non sono ovunque centrali, e abbastanza spesso sono quasi inesistenti. Qualunque cosa divida gli «arabi» dai «berberi» in Algeria, i «giavanesi» dagli «achenesi» in Indonesia, i «castigliani» dai «catalani» in Spagna, i «birmani» dai «rarew» in Myanmar (Birmania) o addirittura i «cechi» dagli «slovacchi», i «fiorentini» dai «siciliani», i «visayan» dai «mori», questa non è -cioè, non viene normalmente descritta come tale a livello locale -biologica. La proiezione al mondo in generale delle nozioni piuttosto culturalmente segnate di «etnia», «gruppo etnico» e «conflitto etnico», nozioni che non funzionano bene dappertutto come a New York (i Lubavatcher sono un gruppo etnico? lo sono i gay irlandesi?) non è sempre stata una fortuna.

5. La mia seconda aggiunta al solito vocabolario con cui si discute ciò che chiamerò la «politica dell'identità», e cioè la nozione di «entità costituite», non solo non è stata in circolazione a lungo, ma -almeno nella letteratura - non è mai stata in circolazione. Io la ricavo da un fantasioso inviato saudita in Gran Bretagna, una qualche specie di principescugino o simile, di cui si è scritto sul «Times» che abbia detto che i paesi occidentali dovrebbero impegnarsi nella sua parte del mondo, il Medio Oriente sconvolto dalla guerra del Golfo, per preservare le «entità costituite» - la monarchia saudita,

insomma, o quella giordana, entrambe senza un grande spessore storico o una forte ratifica popolare - contro le forze dirette a rovesciarle, all'interno come all'esterno, su istigazione di specie diverse di settari eccitati.

Il termine non può, dunque, come molti degli oggetti a cui si riferisce, dimostrare di avere una vita media molto lunga. Io lo propongo non tanto con la speranza di una sua affermazione (è probabilmente troppo neutro per questo: chi andrebbe a morire per una «entità costituita»?) quanto con l'intenzione di mettere in rilievo alcune delle difficoltà prodotte dalla parte «statale» dell'idea di «stato-nazione», di cui ho appena evidenziato gli ostacoli inerenti alla parte «nazionale»: agglomerazione, omogeneizzazione ed essenzializzazione; la traslazione di un costrutto umano - storico, culturale, sociale, psicologico, a seconda delle preferenze, ma meglio ancora tutte insieme - in un fatto naturale. Per tutti noi, con la possibile eccezione di pochi gruppi nella parte montuosa della Nuova Guinea o nella foresta amazzonica, il mondo si divide in paesi concepiti come stati. A parte i poli e gli oceani, pòche isole nel Pacifico, nel Mar dei Caraibi e nell'Atlantico meridionale, il Vaticano, Il Canale di Panama, Gibilterra, per il momento la Cisgiordania e fino al 1997 Hong Kong, e fino al 1999 Macao, non esiste praticamente un punto del globo che non sia incluso in una estensione chiusa e continua di spazio chiamata la Repubblica di questo, la Repubblica popolare di quello, l'Unione, il Regno, l'Emirato, la Confederazione, lo Stato, il Principato di questo o quell'altro. Queste estensioni sono separate (nessun pezzo di terra può appartenere a due insieme), categori-che (un luogo o appartiene ad una di esse oppure no), esaustive (nessun luogo può non appartenere a nulla), é adesso che il Pakistan e il Bangladesh sono due entità distinte, anche ininterrotte. Quali che siano i conflitti, primordiali o di altro genere, che hanno luogo entro i suoi confini precisi, ne possediamo ormai una mappa assoluta. Assoluta non nel senso che non cambia mai - ai nostri giorni Rand McNally ne deve produrre una nuova edizione quasi ogni giorno - ma nel senso che, sebbene cambi, essa è composta di «paesi» abitati da «popolazioni» e identificati come «stati», meglio come «stati-nazione».

Non è stato naturalmente sempre così e per molta parte del

mondo le cose sono diventate tali solo di recente. Gli imperi diffusi, le regioni culturali, le leghe commerciali, le città-stato, i condomini, le dipendenze, i protettorati, i porti liberi, i territori inesplorati, le dinastie prive di confini, i mandati e le colonie semisovrane che costellano tutti gli atlanti storici (Transilvania, Indie orientali, Turkestan, Congo, Tangeri)-sono scomparsi solo ieri, e l'archeologo politico inglese che ha intitolato un libro sulle antichità dell'Indo *Vive thousands Years of Pakistan* stava guardando non indietro ma al suo fianco. Non si può, per tornare ai miei esempi, scrivere una storia del Marocco o dell'Indonesia che vada molto indietro gli anni Trenta del Novecento, non perché questi posti e i loro nomi non esistessero allora, o perché non fossero indipendenti, ma perché questi non erano paesi. Il Marocco era fatto di dinastie, tribù, città, sette, e successivamente di coloni. L'Indonesia era fatta di palazzi, contadini, porti e gerarchie, e in seguito di *indische heren*. Essi non formavano dei poligoni colorati come quelli delle cartine.

Fatto ancora più importante, tanto questi quanto la maggior parte degli altri paesi, costituiti da tempo o di recente formazione, possono non essere tali, o almeno esserlo così chiaramente, nel prossimo futuro. A ben vedere molti non lo sono già ora. La mappa assoluta è in sé un aspetto, o una versione, del discorso omogeneizzante della «nazionalità», del «nazionalismo», dello «stato-nazione» (anche i vulcani sembrano indonesiani, anche le greggi sembrano marocchine) e, in quanto tale, oscura le realtà politiche ed economiche contemporanee più che esprimerle, e per alcune delle stesse ragioni fa lo stesso con le realtà culturali, sociali e psicologiche.

Forse l'indicatore più semplice, più immediato e più impressionante della progressiva arretratezza della concezione secondo cui il mondo è politicamente costituito come una mappa assoluta, un insieme di unità territoriali descritte come popoli e ufficialmente chiamate stati, è lo sviluppo straordinariamente rapido del numero di simili unità negli ultimi anni. Nel 1950 erano 58 i paesi membri delle Nazioni Unite, la maggior parte occidentali; nel 1980 erano 158, la maggior parte non occidentali. Oggi sono 181 (182 non appena l'Eritrea farà il suo ingresso), passando da Saint Kitts e Nevis

con 260 chilometri quadrati ai 17 milioni di chilometri quadrati della Federazione russa (o se preferite i confronti demografici, da Saint Kitts con 47 mila abitanti alla Cina con due miliardi), e si è sentito il Segretario di stato americano, Christopher, preoccuparsi sapendo della prospettiva di giungere a cinquemila paesi diversi se la tendenza etnica non venisse meno. Ciò è forse un po' esagerato; ma la balcanizzazione del mondo non è del tutto senza fondamento nella realtà delle cose come queste stanno sviluppandosi. Lo mostra l'idea stessa, quali che siano i pregi e gli esiti, di uno Sri Lanka diviso, di un mezzo Timor indipendente di un frammento pari a un quinto di una Georgia spezzettata, o di una Bosnia divisa in dieci. Ma oltre alla semplice moltiplicazione dei luoghi chiamati nazioni e della loro grande varietà (può un solo termine indicare davvero Singapore, Israele, l'Australia, l'Etiopia, il Paraguay, l'India e il Kazakistan?), molte di queste «entità costituite» sono, come ha suggerito l'ambasciatore saudita, costituite un po' meno di quanto non sembri. Non è solo nella sua parte di mondo, popolato - come qualcuno ha detto - da tribù provviste di bandiere, che un senso di arbitrarietà avvolge molte delle sovranità accettate del mondo. La riproduzione dei capricci e degli accidenti della divisione imperiale nei confini degli stati neoistituiti (come in Nigeria o Laos, in Giordania o Brunei), il peso delle diaspore (cinese in Indonesia, palestinese in Kuwait, giapponese in Brasile), e le straordinarie incongruenze che alcune di queste unità hanno ereditato per varie ragioni da un tipo o l'altro di passato movimentato (Sudafrica, Guyana, Libano, Malaysia) rendono quasi comica l'idea di tanti paesi come altrettanti stati-nazione, elementi ripetuti che ricoprono come tegole il mondo.

In ogni caso, queste sono naturalmente solo alcune delle molte «entità costituite» esistenti nella realtà. Dal Consiglio di sicurezza delle Nazioni Unite, la Comunità europea, l'Asean, e dall'Oas (organizzazione degli stati americani) all'Opec, alla Nato, al Fmi, ai Fratelli musulmani, attori collettivi di diverso tipo, che rivendicano ed esercitano autorità su popoli e luoghi diversi, stanno facendo il loro ingresso non solo nelle relazioni politico-economiche tra i paesi, come indicano i loro nomi, ma anche dentro di essi. Lo stesso, naturalmente, fanno anche le

organizzazioni non governative, da Amnesty International e Asia Watch a Oxfam e Greenpeace. E lo sviluppo, nella misura in cui ha avuto luogo, di una «economia-mondo», indifferente ai confini e di dimensioni globali, ha prodotto, sotto forma di compagnie multinazionali, reti finanziarie e cartelli intercontinentali della droga, altrettante concentrazioni di potere non registrate, forse non registrabili, sulla mappa assoluta. L'attenzione ai particolari, alle variazioni, e agli intrecci degli attori è così necessaria per distinguere il lato «politico» della «politica dell'identità», spesso ingombro di forme e formule, come lo è per individuare il lato dell'«identità». In realtà non ci sono che singoli casi.

6. I miei due casi, quelli in cui sono stato direttamente coinvolto, sono come ho detto l'Indonesia e il Marocco, ed essi costituiscono a questo riguardo, come in molti altri, una coppia di opposti particolarmente istruttiva. La loro forza non sta in qualche particolare qualità rappresentativa che essi, come esempi di qualche più ampia categoria, possono avere. E difficile immaginare quali potrebbero essere queste categorie: l'Asia sudorientale e il Nordafrica? Il mondo in via di sviluppo? I nuovi stati? Le periferie dipendenti del moderno sistema-mondo? La loro forza istruttiva sta nel fatto che, per quanto diversi sono l'uno dall'altro e dai loro immediati vicini, India, Etiopia, Messico o Francia, c'è in essi qualcosa che ci richiama alla mente il gioco reciproco tra le radici dell'identità e gli strumenti del potere là dove lo si trovi. Senza contare che, nonostante i sogni progressisti o le illusioni romantiche (tutti e due - vedi la Cina di Mao come la Serbia di Milosevic - con la loro capacità di rivelarsi estremamente sgradevoli), quel qualcosa lo si può trovare quasi ovunque in quasi ogni momento.

L'Indonesia è, naturalmente, uno dei paesi più pluralistici del mondo. Ci sono più di trecento diverse lingue. Ci sono tre o quattromila isole abitate, cento più cento meno. C'è una significativa rappresentanza, in un paese che è soprattutto musulmano (il più grande, in termini quantitativi, del mondo), di quasi tutte le principali religioni mondiali - induismo, buddhismo, confucianesimo, cristianesimo - in tutti i tipi e livelli di sofisticazione, così come una grande varietà di religioni tribali a cui ancora si crede. C'è una ampia scelta

di differenze razziali, dalla malayo-polinesiana alla sinica, alla papuana alla melanesiana, variamente mescolate. E, visto sotto il profilo storico, il posto è una rassegna dei migliori imperialismi del mondo: vi hanno lasciato un segno tutti, dagli arabi agli indiani ai cinesi, ai portoghesi, spagnoli, olandesi e ultimamente agli americani e giapponesi, alla ricerca di qualunque cosa, dai garofani al petrolio, e portando qualunque cosa, dal tantrismo al diritto romano. E un carnevale di distinzioni, un labirinto di linee di faglia. O, come ebbe a dire una volta uno dei suoi uomini politici, un elefante con il beriberi.

Il Marocco non è propriamente il contrario di questo - una popolazione omogenea placidamente sparsa su un ambiente uniforme. Ma la gamma delle sue variazioni interne è meno ampia e meno accentuata, ed è organizzata in modo molto diverso - non culturalmente, linguisticamente, razzialmente o religiosamente (praticamente tutti qui, soprattutto ora che la maggior parte degli ebrei se n'è andata, sono musulmani; praticamente tutti, anche i berberi, parlano arabo, e praticamente tutti, anche la gente con la pelle nera del sud, è afromediterranea nell'aspetto fisico). In effetti, la gente non è realmente organizzata in termini di gruppo, ma in termini di connessioni personali tra individui posizionati in o identificati con un punto o l'altro del territorio, un territorio piuttosto politicizzato dal tempo delle incursioni arabe un millennio fa. Il paese è tenuto insieme, nella misura in cui lo è (perché non più dell'Indonesia è una entità compatta e solida), da reti estese di lealtà e rivalità personali: un campo irregolare di micro-sistemi politici che nascono dai micro-ambienti - montagne, steppe, altipiani, litorali, deserti, oasi, colline e piane alluvionali - della campagna spezzettata e che si spingono fin dentro gli angoli sociali più appartati - famiglie, vicinati, mercati, tribù. Diviso in terreni invece che in isole, e certamente non in popoli, il labirinto marocchino di linee di faglia è costruito con una tremenda varietà di relazioni immediate, a tu-per-tu, che, sebbene radicate in profondità e incastonate in potenti istituzioni - risiamela rngjQatchia e la polarizzazione di genere - non si traducono in blocchi etnograficamente significativi.

La «politica dell'identità» si è, di conseguenza, sviluppata in

modo piuttosto differente nei due paesi. In Indonesia essa è centrata su problemi di integrazione culturale - «che cosa, oltre alla vicinanza e le tracce dell'imperialismo, ci unisce?». In Marocco essa è centrata su questioni di personalità collettiva - «dove sta la nostra distintività, al di sotto degli intrighi e delle reti?». Entrambe le domande - «cosa abbiamo in comune?», «cosa è che ci rende distinguibili?» - esige una qualche specie di risposta primordiale e prende forma in una specie particolare di entità costituita - una repubblica semimilitare, una monarchia neo-tradizionalista. I tipi di inquietudine che ispirano e i tipi di risposta che suggeriscono per ridurre l'inquietudine sono, a loro volta, altrettanto particolari.

Tra i due paesi, le emozioni primordiali dell'Indonesia sono state sicuramente le più spettacolari: le rivolte per la «casa dell'Isiam» dei primi anni Cinquanta, le guerre civili regionali del 1958, i grandi massacri (le stime parlano di quasi mezzo milione di morti) di Giava e Bali del 1965 e, più recentemente, le rivolte localistiche nella Nuova Guinea occidentale e la lotta - probabilmente quella oggi più nota - per Timor est, un tempo colonia portoghese, in cui pare sia stato ucciso un settimo della popolazione (una quota comparabile, secondo il «New York Times», alla mortalità provocata dai Khmer rossi in Cambogia). Non c'è quasi stato anno in cui, dalla conquista dell'indipendenza, non si verificasse un conflitto etnico, conflitto religioso sia verificata una qualche seria esplosione di violenza primordiale in qualche parte dell'arcipelago, e non c'è quasi stato giorno in cui non si sia presentata una simile minaccia.

Le esplosioni improvvise sono sedate, come ovunque, con la forza, il che significa dall'esercito data la preminenza del «nuovo ordine» di Suharto, ma la salvaguardia della repubblica esige molto più di questo. L'esercito non può, in se stesso, tenere in piedi una simile entità minacciata da tutte le parti almeno non senza avere molto più potere - come nel Giappone degli anni Trenta - di quanto ne abbia oggi. C'è bisogno di una ideologia complessa dell'identità generale, che difatti si è sviluppata negli ultimi cinquant'anni - una storia esplicita, sistematica e diffusa intesa a convincere giavanesi e dyak, musulmani e cristiani, malesi e cinesi, quelli che un tempo erano gli indiani dell'Est e le genti annesse, che essi sono, per destino e per natura, politicamente una cosa sola.

I dettagli di tutto questo non possono essere dati in questa sede, ma essi comprendono l'invocazione di un passato eroico recente (la rivoluzione contro gli olandesi), l'inculcamento di una religione civile attentamente disegnata a distinguere ed equilibrare i vari elementi del complesso culturale (i cosiddetti «cinque punti», Pancasila, originariamente stesi dal populista Suharto a cui poi il Suharto manageriale ha infuso forza istituzionale), e l'accordatura della simbologia di stato con i mutamenti di accento del sentire primordiale (Suharto, un tempo non particolarmente noto per la sua fede islamica, è recentemente andato sull'hajj e si è dato da fare per costruire una base organizzativa tra gli intellettuali musulmani). Dalla nascita della repubblica ad oggi, la risposta alla lacerante diversità che quest'ultima si trova ad affrontare è stata il tentativo di avvolgerla in una eclettica «grande storia» {master-narrative}, di conciliazione e sintesi, che potrà almeno, nella maggior parte dei casi e dei luoghi, più o meno contenerla.

In Marocco, con la sua esigenza molto più debole di giustificare la sua ragionevolezza di singolo paese -non ci sono mai stati autentici movimenti separatisti, solo cospirazioni e sommosse - e con la forma mentis generalmente non ideologica della sua popolazione, per la quale anche l'Isiam è più costume che dottrina e «arabo» è un'idea con confini sfumati e contenuti ancora più confusi, lo sviluppo di una definizione generale di comunanza culturale, una religione civile sul modello indonesiano, semplicemente non c'è stato. Non gruppi e impegni nei confronti di gruppi, ma persone e lealtà nei confronti di persone costituiscono tuttora l'idioma dell'identità e della politica dell'identità. Per quelli che lo amano come per quelli che lo odiano, e per la grande massa di persone che fanno le due cose insieme (credo che siano la maggioranza), il re costituisce la sintesi delle specificità del Marocco, delle qualità che lo distinguono da ciò che lo circonda.

Non è tanto che il re sia un autocrate privo di freni, per quanto egli possa desiderare di esserlo, e per quanto arbitrariamente egli spesso agisca, o che l'identità del paese non sopravviverebbe alla fine della monarchia (altre figure, un militare forse o una personalità dell'Isiam potrebbe prenderne il posto, se riuscissero a guadagnare il consenso e sapessero

cosa farne). È solo che il re, o più esattamente il suo entourage, in quanto centro per il momento di un vasto campo di legami personali, maschio, musulmano e continuamente mutevole, definisce il dominio del paese.

La principale questione in tema di identità primordiale e insieme di entità costituite che ha afflitto lo stato indipendente, la lunga guerra nel Sahara occidentale, ne è un chiaro esempio. La formazione del Polisario, in primo luogo da parte di personaggi del Marocco meridionale con connessioni sahariane dopo che la Spagna postfranchista ebbe lasciato precipitosamente l'area, fu accompagnata dalla cosiddetta «marcia verde» del re nella regione ad opera dei volontari disarmati radunati da tutte le parti del Marocco per simboleggiare i suoi - e dunque del suo paese - legami personali con essa. I dettagli di questa faccenda sono ancora una volta troppo complessi per essere raccontati qui. Il punto è che la guerra non è stata, come viene solitamente descritta, una guerra tra «nazionalità», «gruppi etnici» o anche «comunità storiche» - marocchini, sahariani, algerini e mauritani - ma tra deboli agglomerati di lealtà privata sorti in diversi tipi di località e centrati su diversi tipi di personaggi. Quale che sia il suo esito - il più probabile è un predominio marocchino, ma la situazione resta, come si può immaginare, fluida - esso avrà a che fare con la formazione di lealtà immediate senza differenziazioni culturali, razziali, linguistiche o anche religiose. Anche qui, sebbene meno esplicitamente articolata, c'è una specie di «grande storia», che però parla non di diversità, separatismo, equilibrio e sintesi, ma di dispersione, rivalità, fiducia e connessione.

7. È naturalmente vero, come senz'altro qualcuno vorrà evidenziare a questo punto, e come nessuno ha mai pensato di negare, che i fattori economici, demografici e altri cosiddetti «reali» hanno molto a che fare con la comparsa di un conflitto primordiale, o reso tale, e con l'efficacia degli sforzi fatti per risolverlo. Popolazioni in crescita inarrestabile ed economie bloccate (Nigeria, Bangladesh), demagogia funzionale e corruzione governativa (India, Zaire) o anche semplice egoismo di classe (Haiti, Stati Uniti) hanno molto a che fare con la forma e la severità della politica dell'identità in qualunque entità costituita, anche se vacillante. Pioggia e

raccolti di grano hanno importanza in Marocco, migrazioni e prezzi del petrolio hanno importanza in Indonesia, e la distribuzione della ricchezza e l'amministrazione della giustizia sono importanti in tutti e due i paesi. Ma ogni giorno ha il suo argomento: il mio interesse qui va meno alle cause, che sono altrettanto multiple e indisponibili a una discussione generale quanto i loro effetti, che a un altro aspetto, il quale se per un liberale convinto è un poco più pressante, per un liberale avvilito è un poco più fatale: la vitalità della democrazia in un mondo dominato dalla differenza.

La cogenza della questione in questo momento, la paura che la risposta possa essere che il governo popolare è indifeso rispetto alla divisione popolare, è ciò che produce non tanto la vasta gamma di orrori primordiali che abbiamo davanti, ma la sensazione che queste cose erano tenute in scacco, a qualunque costo, dai governi autoritari recentemente scomparsi e non sono in procinto di essere ridotte, come promesso spesso dalle utopie dello sviluppo, dall'espansione globale di una economia capitalistica generatrice di ricchezza. Sembriamo trovarci di fronte a una classica scelta di Hobson: costringere il consenso sopprimendo il dissenso, oppure avere una fiducia irragionevole nell'idea che lo sviluppo materiale lo creerà da solo.

Ma la domanda può essere, e con questo finirò, mal posée. L'assunto che alti livelli di consenso su questioni di identità siano prerequisiti di un governo democratico, e che ciò che il teorico politico William Connolly ha recentemente chiamato «democrazia agonistica», un regime cioè che «apre gli spazi politici per le relazioni agonistiche di rispetto per l'avversario (...) tra gruppi intersecantesi e conflittuali», sia una contraddizione in termini, possono in effetti essere errati. La politica dell'identità scorre, come egli dice e come spero almeno di avere qui dimostrato, sotto, attraverso e sopra i confini dello stato... della nazione... del paese... dell'entità costituita; essa opera in una sfera che è specificamente sua. Lo sviluppo di una siffatta politica, basata non sul consenso primordiale, che non esiste e mai esisterà, ma sul rispetto dell'avversario, che pure non esiste ma che qui o là, in questo momento o in quello, ha qualche possibilità di esistere, mi sembra essere un compito fondamentale del nostro tempo.

Rispetto a questo compito l'antropologia, con il suo senso del particolare, la sua attenzione per il dettaglio, e il suo sospetto per i linguaggi omogeneizzanti della descrizione sociale, può, nonostante la sua carenza di rimedi dimostrati e di risultati accumulagli, svolgere un ruolo significativo.

V.

Il conflitto religioso

1. Nell'ultimo capitolo di *Le varie forme della coscienza religiosa* (a cui diede lo scomodo titolo di «Conclusioni» per poi aggiungervi immediatamente, con l'intento di correggerlo, una postfazione che in seguito si affrettò a sconfessare) William James si volta a guardare quello che sta facendo da quasi cinquecento dense pagine, e confessa a se stesso di essere stato colto alla sprovvista dal sentimento che ha riscontrato in quanto ha scritto. «Leggendo il mio manoscritto, sono rimasto quasi sgomento da tutta l'emotività che vi ho trovato (...) Siamo stati letteralmente inondati dal sentimento»¹. Non ci sono altro, aggiunge James, che «sé segreti» e «documenti palpitanti», autobiografie frammentarie che riferiscono eventi interiori evanescenti e coinvolgenti. «Non so dire quanto sia durato quello stato, né quando io mi sia addormentato», si legge in uno dei passi in questione, «ma quando mi sono svegliato, il mattino seguente, mi sentivo bene»². «Qualunque cosa facessi e ovunque andassi», si legge in un altro passo, «mi sembrava sempre di trovarmi in mezzo a una tempesta»³. «Era come se un'onda mi travolgesse», si legge in un terzo brano, «e si distendesse su di me come un'ala immensa»⁴. E così via, sempre sullo stesso tono, una pagina di confessioni dopo l'altra. La religione, ci dice James con quella concisione proverbiale che usa per salvarsi dalla ricchezza della sua prosa, è «il morso del destino», così come lo avverte ogni singolo individuo. «I recessi dell'emozione, gli strati più oscuri e nascosti della personalità», scrive ancora, «sono i soli luoghi al mondo nei quali cogliamo il fatto reale nel suo formarsi (...) percepiamo direttamente il modo in cui gli eventi accadono (...) come si compie l'opera»⁵. Il resto è solo una annotazione che sta alla realtà delle cose come un menu sta a un pasto, il ritratto di una locomotiva in corsa sta alla sua velocità e alla sua energia o forse, anche se James non si spinge al punto di dirlo

apertamente, come la scienza sta alla vita.

Questo modo di delimitare la «religione» e il «religioso», che comprende l'individualismo radicale («Se un Emerson fosse costretto a essere un Wesley o un Moody a essere un Whitman, la coscienza umana generale del divino ne soffrirebbe»⁶), l'attrazione per le sponde più turbolente del sentimento («Prendo in considerazione questi esempi estremi in quanto forniscono le informazioni più pro-fonde»⁷) e soprattutto la sfiducia verso schemi e programmi (James li definisce, compreso il suo, «pallidi», «straziati dalla povertà», «incorporei» e «morti»), dà al suo libro un aspetto stranamente duplice, se ci volgiamo a guardarlo da qualunque prospettiva ci troviamo oggi ad assumere. Ci sembra al tempo stesso decisamente contemporaneo, come se fosse stato scritto ieri e parlasse della New Age o di frenesie postmoderne di ogni genere, e curiosamente remoto, pervaso dell'atmosfera del suo periodo, come i bostoniani, la «Fiducia in sé» o Scienza e salute.

Il senso di contemporaneità è in gran parte illuso-rio: gli squilibri della fine del secolo scorso sono molto diversi dai nostri, così come sono diversi i nostri modi di affrontarli. La sensazione che il grande libro di James sia tuttavia datato - in un senso che non ha nulla di negativo se esiste un senso che non abbia nulla di negativo - è invece più fondata. Vediamo oggi la religione con occhi diversi da quelli di James, non perché ne sappiamo più di quanto ne sapesse lui, né perché quanto egli ha scoperto non ci interessa più o non ci sembra rilevante, né tanto meno perché è la religione a essere cambiata (cosa che per certi versi è avvenuta e per altri no). La vediamo con altri occhi perché il terreno ci è slittato sotto i piedi: abbiamo altri esempi estremi da esaminare, altre sorti di cui appropriarci. Il «morso» è sempre lì, aspro e fastidioso, ma ci sembra, per qualche motivo, diverso. Meno privato, forse, o più arduo da localizzare, più difficile da identificare con esattezza: non è più un indicatore certamente affidabile o un segno certamente rivelatore, non è più un dolore certamente metafisico.

La distanza maggiore tra noi e James, ciò che separa la nostra spiritualità (se questa parola può ancora assumere qualche significato tranne quello di pretesa etica) dalla sua è

forse da ravvisare in quel-l'aggettivo «individuale» contenuto nella sua brillante espressione: «il morso individuale del destino». La «religione» o la «religiosità», nelle sue pagine e nel suo mondo (il New England trascendentalista alla fine del suo periodo di splendore), sono questioni essenzialmente personali, esperienze private, soggettive, profonde, «stati di fede», come egli stesso li definisce, che resistono come un diamante alle pretese sempre più forti del pubblico, del sociale e del quotidiano «di essere i dittatori unici e definitivi di ciò in cui possiamo crede-re»⁸. Se erano sempre più forti ai tempi di James, quando gli Stati Uniti iniziavano a essere non tanto potenti, quanto a sentirsi tali, queste pretese, nel nostro tempo, si sono fatte decisamente opprimenti. Delimitare uno spazio per la «religione» nel reame chiamato «esperienza», ovvero negli «strati più oscuri e nascosti della personalità», non ci sembra più in qualche modo una cosa ragionevole e naturale. Troppe cose che si vorrebbero definire «religiose» avvengono fuori dall'interiorità dell'uomo. A volte, anzi, ci sembra che quasi ogni cosa definibile «religiosa» avvenga fuori dall'interiorità dell'uomo. Quando incontriamo l'espressione «scontro reli-eioso», cosa che accade spesso di recente, nei media, negli scritti degli studiosi, perfino nelle prediche e nei sermoni in chiesa, è sempre più forte la tendenza a non usarla per indicare uno scontro personale con dei demoni interiori. I dispacchi dagli spalti dell'anima sono ampiamente lasciati ai talk show e alle autobiografie di celebrità guarite. Né molto spesso tale espressione si riferisce al tentativo così diffuso alla fine dello scorso secolo, quando le chiese sembravano svuotate e il disastro e mammona incombenti, di proteggere l'autorità in declino della persuasione religiosa, spostandola in un reame autonomo, lontano dalle seduzioni di quella dea-prostituta che era la vita secolare, luogo audeniano della creazione in cui i funzionari non vorrebbero mai intromettersi. Nella nostra epoca, il termine «scontro,religioso» si, riferisce generalmente ad avvenimenti del tutto esteriori, ad atti pubblici, come iricòntri lungo la via o sentenze dei tribuni- Jugoslavia, Algeria, India, Irlanda. Politiche di immigrazione, problemi di minoranze, programmi scolastici, rispetto delle festività, veli che coprono il viso, dibattiti sull'aborto. Tumulti, atti terroristici, fattua, la Verità Suprema di Aum, Kach, Waco,

Santeria, l'assalto al Golden Temple. Monaci politicizzati nello Sri Lanka, gruppi di pressione di cristiani born-again negli Stati Uniti, santi guerrieri in Afghanistan. Il nobel anglicano Desmond Tutù che cerca di convincere i sudafricani a confrontarsi con il proprio passato; il nobel cattolico romano Carlos Ximenes Belo che cerca di convincere gli abitanti di Timor est a resistere al loro presente. Il Dalai Lama che passa da una capitale all'altra per tenere viva la causa del Tibet. Non c'è niente di particolarmente privato in tutto questo: di nascosto, forse, o di clandestino, ma certamente niente di privato.

Ai tempi di James, sembrava che la religione si stesse facendo sempre più soggettiva, che stesse diventando, nella sua stessa natura, sempre più debole come forza sociale per trasformarsi in una questione del tutto relativa agli affetti del cuore. I laicisti accolsero con piacere questo presunto cambiamento come segno di progresso, di modernità, di libertà di coscienza; i credenti si rassegnarono, considerandolo un prezzo necessario da pagare a quelle stesse forze. James, come era solito fare, assunse entrambe le posizioni. A laicisti e credenti sembrava che la religione si stesse spostando verso la collocazione che le era più propria, finalmente lontana dal gioco degli interessi temporali. Non fu questo, tuttavia, il corso che avrebbero preso gli eventi. Gli sviluppi che si ebbero nel secolo successivo a quello in cui James espose le sue idee (due guerre mondiali, genocidi, decolonizzazione, diffusione del populismo e integrazione tecnologica del mondo) non hanno contribuito a sospingere la fede all'interno dell'uomo, verso i tumulti dell'animo, quanto, piuttosto, a sospingerla verso l'esterno, verso i tumulti della politica, dello stato e di quella questione complessa che chiamiamo «cultura».

La «esperienza», per quanto possa essere inseparabile da ogni discorso sulla fede sensibile alle sue esigenze rigeneratrici (su questo punto tornerò alla fine di queste pagine, quando cercherò di recuperare James alla luce della mia critica), non sembra più adeguata a racchiudere da sola la nostra comprensione delle passioni e delle azioni che vogliamo chiamare religiose, qualunque sia la definizione che intendiamo dare di questa parola. Termini più stabili, più determinati, più transpersonali, più estroversi (come «senso»,

per esempio, o «identità», oppure ancora «potere») devono essere utilizzati per cogliere le sfumature della devozione nella nostra epoca. Quando, come si sta verificando mentre scrivo, un cattolico romano ha la possibilità reale di diventare Primo ministro dell'India se l'attuale governo induista cade, quando l'islamismo è di fatto la seconda religione in Francia, quando i fondamentalisti biblici cercano di scardinare la legittimità del presidente degli Stati Uniti, i mistagoghi buddhisti eliminano politici buddhisti a Colombo, i sacerdoti della liberazione incitano i contadini maya alla rivolta sociale, un mullah egiziano dirige da una prigione americana una setta che intende riformare il mondo e un cacciatore di streghe sudafricano dispensa la giustizia negli shabeen vicini, descrivere la religione (per citare le parole che lo stesso James ha posto in corsivo nel suo «Definizione dell'argomento») come «le emozioni, gli atti e le esperienze dei singoli individui in solitudine, quando comprendono di trovarsi in rapporto con qualunque cosa possano considerare divino» ci sembra che finisca per tralasciare una grandissima parte di quello che oggi accade nei cuori e nelle menti dei fedeli⁹.

Non si tratta soltanto di una questione professionale, con la voce dello psicologo affascinato dalle profondità emotive contro quella dell'antropologo abbagliato dalle superfici sociali. James non era individualista perché era uno psicologo; era uno psicologo perché era individualista. È quest'ultimo concetto, la nozione che crediamo, se crediamo (o non crediamo, se non crediamo) in solitudine, da soli in rapporto con il nostro destino, il nostro «morso» privato, che forse dobbiamo riprendere in considerazione, considerando le turbolenze e i disordini che ci circondano.

2. Il «senso», nell'accezione comune di «senso della vita» o «senso dell'esistenza», il «senso» della sofferenza, del male, del caso o dell'ordine, è stato argomento di discussione fra gli studiosi di religione, almeno fin dal XVII secolo, quando tale dibattito iniziò ad essere espresso in termini empirici più che apologetici. Fu però solo quando Max Weber, la cui audacia ancora ci stupisce, dimostrò che gli ideali religiosi e le attività pratiche finiscono per congiungersi mentre si muovono verso la storia formando in pratica un processo indivisibile, che il «senso» iniziò a essere visto come qualcosa di più, o qualcosa

di diverso da una determinata patina applicata a una realtà ben definita. Se, con questa consapevolezza alle spalle, prendiamo in considerazione il nostro mondo per cercare di capire cosa c'è di «religioso», dando a questo termine una ragionevole ampiezza, in quanto sta accadendo, non vediamo una linea netta tra le preoccupazioni eterne e quelle quotidiane, come succedeva invece a James con i suoi convertiti immersi nella meditazione, i suoi estatici solitari e le sue anime sofferenti; anzi non vediamo nessuna linea di separazione. Il lungo rombo del mare della fede di cui ci parla Arnold, quello che si ritira dalle spiagge sbiancate della vita ordinaria, si è apparentemente, almeno per ora, acquietato; la marea si sta alzando. Il senso (posto che se ne sia mai andato oltre l'Inghilterra meridionale) è tornato. Il solo problema è che oggi ci riesce molto difficile capire che senso ha.

Quasi ovunque (forse con l'eccezione di Singapore, anche se perfino lì vi sono agitazioni evangeliche) vediamo come tutto quello che si sta spingendo verso il centro dell'attenzione culturale assuma una portata religiosa. Dall'Africa settentrionale e occidentale fino all'Asia meridionale e sudorientale, passando per il Medio Oriente e l'Asia centrale una vasta e variegata serie di ideologie, movimenti, partiti, programmi, concezioni, personalità e cospirazioni che si proclamano autenticamente islamici sono entrati in competizione per l'egemonia nella loro società o in qualche caso, come in Iran, Afghanistan e forse Sudan, hanno praticamente posto fine a essa. Nel subcontinente indiano, un luogo per il quale potrebbe essere stata inventata la parola «miriade», i nazionalismi religiosi, i subnazionalismi e i subsubnazionalismi prendono parte alla mischia -«con milioni di ribellioni» - per il potere, il dominio e il diritto di stabilire cosa rientra nella moralità pubblica. Gli iugoslavi, simili in tutto tranne che nei loro ricordi, si appellano a differenze religiose finora scarsamente considerate per sostanziare il loro ottu-«l'ApAtoAlipàpato globalizza, "spingendosi fino a" pia-smaTeia società laica in Africa, Europa orientale e America ispanica. L'ortodossia rinasce per restituire la Russia allo spirito russo; lo scritturalismo profetico risorge per restituire l'America allo spirito americano. Ci sono evidentemente luoghi in cui le opinioni religiose, tramandate o rinnovate, sembrano

recitare un ruolo minore nelle questioni pubbliche: in Cina, forse, o anche nel Ruanda-Burundi. Ce ne sono però moltissimi altri in cui tali opinioni hanno un ruolo di primo piano, quanto basta per considerare questo fatto come un segno dei nostri tempi.

Tutt'altra cosa, però, è leggere questo segno, svelarne il senso, o comunque renderne conto, determinare perché è tale e come lo è diventato, cosa ci dice del modo in cui le cose intorno a noi sono come sono. Esiste una lunga e onorata tradizione nell'ambito delle scienze sociali, che lo stesso Weber non è stato apparentemente abbastanza forte da spezzare e che consiste nel guardare ovunque per cercare la spiegazione di eventi religiosi, tranne che a quegli eventi religiosi stessa. Si può osservare che negli ultimi due o tre decenni una notevole quantità di teorie e di spiegazioni hanno fatto ricorso a circostanze politiche ed economiche, sociologiche e storiche, in alcuni casi chiamando in causa anche la psicologia di massa (la «pazza folla»), individuando in esse le forze fondamentali che spingono gli eventi religiosi, li determinano, li causano, li plasmano, li indirizzano, li stimolano, insomma fanno quello che queste «forze» di solito fanno: la rivoluzione in Iran, nel 1979, segna probabilmente il ritorno della religione a un posto centrale per la nostra professione, anche se questioni come la Separazione (o Divisione), i tumulti nel Kuala Lumpur, il Concilio Vaticano II, Martin Luther King e la recrudescenza degli scontri nell'Irlanda del Nord avrebbero dovuto metterci già in guardia. La «religione» è la variabile dipendente preferita da tutti.

In tutto questo non c'è niente di sbagliato in sé. Nonostante l'incoraggiamento che esso dà al peccato più frequente degli studi sociologici, ovvero l'analisi di una causa prediletta (l'atteggiamento che fa derivare tutto dalla personalità dei leader, dalle tensioni della modernizzazione, dalla memoria storica, dalla povertà generalizzata, dalla rottura con la tradizione, dall'ineguaglianza, dalla geopolitica, dall'imperialismo occidentale e così via), siamo giunti a suggestive interpretazioni sia di casi particolari, sia, pur se meno spesso, dei fenomeni in generale. È ormai indubbio che i Milosevic, i Karadzic, i Tudijmarje gli Itzbegovic', per non parlare degli scagnozzi a cù-ràppaltavano Itcohlpito di

uccidere e che lo facevano a loro nome, erano e sono grandi manipolatori, spinti molto più dalla vanità delle glorie terrene, dall'ambizione, dal calcolo, dall'invidia e dall'esaltazione di sé che non da entusiasmi religiosi, o addirittura etnico-religiosi. Allo stesso modo, è altrettanto chiaro chewl'«Islam politico», come si è giunti ingannevolmente a chiamarlo, nella forma del radicalismo algerino, del clericalismo egiziano, del militarismo pachistano, del tradizionalismo malese o degli esausti e sporadici movimenti progressisti che riescono in qualche modo a sopravvivere quasi ovunque, si nu-tre del ristagno e della povertà e rappresenta un tentativo da parte dei musulmani di avvalersi finalmente delle esigenze e delle energie del mondo moderno. E indubbiamente l'ondata crescente di conflitti fra le comunità in India, Nigeria, Sri Lanka e Indonesia è, in gran parte, una reazione ai tentativi di costituire stati nazionali forti e centralizzati in quei paesi multilin-guistici, multiculturali e multireligiosi. Tutto questo è chiaro e ormai accertato, ma al tempo stesso Kara-dzic non sarebbe stato in grado di suscitare il timore di quello che è stato chiamato, con negligente anacronismo, il «turco» a Sarajevo, né Tudijman di aizzare i croati contro la vasta minoranza serba a Zagabria tappezzando la città con manifesti con la scritta «Dio protegge la Croazia», se già non ci fosse stato qualcosa su cui fare perno, perfino in quei luoghi fino ad allora cosmopoliti, tranquilli e in genere laici. Se tra le masse del Cairo o di Karachi non si fosse diffusa la sensazione che l'Isiam veniva maltrattato e negletto, che la Profezia veniva ignorata e il Profeta umiliato, i movimenti per ripristinarlo, purificarlo e confondere i suoi nemici non avrebbero attecchito. E se in gruppi di ogni sorta, di ogni dimensione, di ogni credenza religiosa (un florilegio di fedi) non ci si preoccupasse di esclusioni, repressioni, emarginazioni e perfino di annientamenti della propria spiritualità imposte dalla politica, la creazione di uno stato, di per sé, difficilmente porterebbe a scontri tra le comunità. Lasciare la religione fuori da ogni spiegazione, tranne che come sintomo o indice di dinamiche «sottostanti» o «reali» non equivale neppure a mettere in scena l'Amleto senza il principe, quanto piuttosto a cancellarne la trama. Il mondo non va avanti solo grazie alla fede religiosa, ma senza | di essa gli è difficile andare avanti.

C'è tuttavia qualche problema implicito nell'invo-care,

come ho fatto finora per attrarre la vostra attenzione, esempi nei quali la violenza di massa svolge un ruolo di primo piano: sono gli «esempi estremi» di James che «forniscono le informazioni più profonde», principio, a mio parere, che è tuttavia discutibile. Basarsi su esempi così famigerati mette in ombra il carattere generale, la pervasività, la normalità in senso stretto di ciò che sta accadendo, confondendo la lotta religiosa, che è alquanto marcata, diffusa e intensa, con la furia religiosa, che è concentrata, generalmente sporadica e abbastanza spesso figlia del caso. L'Algeria o lo Sri Lanka, Beirut o Vukovar, il Kashmir o l'Ulster non sono rappresentativi di tutti gli altri luoghi del mondo. Venti milioni di musulmani emigrati nell'Unione europea nel corso di diversi decenni hanno provocato considerevoli tensioni ma, almeno fino a ora, solo sporadiche brutalità. Cristiani, indù e musulmani sono vissuti fianco a fianco in Indonesia per cinquant'anni (si sono uccisi tra loro per altre ragioni), anche se ora questa situazione potrebbe cambiare. L'Etiopia, dalla scomparsa prima dell'imperatore e poi del Derg, sembra essere riuscita di recente a controllare la varietà religiosa al suo interno in modo ragionevolmente adeguato. Concentrarsi sugli episodi di violenza (tumulti, omicidi, sommosse e guerre civili), pur se apprezzabile in sé per comprendere come accadono cose del genere e cosa si potrebbe fare per impedire che avvengano nuovamente, come anche per mostrare in quali inferni le nostre anime cieche potrebbero smarrirsi, fornisce tuttavia un quadro ingannevole del conflitto religioso rappresentandolo nelle sue forme più patologiche. Ci sono all'opera questioni più profonde della semplice irrazionalità, alla quale, dopo tutto, ogni iniziativa umana è soggetta, non solo quelle interessate a scoprire il Senso del Tutto.

Tra queste questioni più profonde si può certamente te annoverare quella che è stata chiamata «la ricerca dell'identità». Come nel caso di «politica dell'identità», «crisi di identità», «perdita di identità» e «costruzione dell'identità»,¹ anche del termine «identità» si è fatto di recente un uso eccessivo, mirato a servire l'una o l'altra causa, l'una o l'altra teoria, l'una o l'altra spiegazione. Questo fatto, tuttavia, testimonia di per sé come, nonostante il termine sia entrato nel gergo comune e negli slogan, nonostante le varie

posizioni di principio, ci sia in ballo qualcosa di importante. Sta accadendo qualcosa, in modo abbastanza generalizzato, al modo in cui si pensa a ciò che si è, a ciò che sono gli altri, al modo in cui si vuole essere rappresentati, chiamati, compresi e collocati nel mondo nel suo insieme. Anche la rappresentazione di sé nella vita quotidiana, per parafrasare una famosa formulazione di Erving Goffman, comincia a dipendere sempre meno da fattori individuali, sta diventando sempre meno un progetto personale e sempre più un progetto collettivo, finanche politico. Si può assistere praticamente ovunque, ormai, a tentativi coordinati, prolungati e assidui, a volte fin troppo, per far progredire le fortune secolari dell'una o dell'altra tipologia di sé pubblico. Ciò che abbiamo qui è una disputa tra diverse varietà. Ancora una volta, non tutte queste varietà sono «religiose», anche dando al termine un'accezione più ampia di quella consueta. Quando si chiede a qualcuno «chi» o più precisamente «che cosa» è, la risposta con ogni probabilità sarà etnica («un serbo»), nazionale («un australiano»), sovranazionale («un africano»), linguistica («un francofono»), o perfino razziale («un bianco») o tribale («un navajo»), o ancora ogni possibile combinazione di queste categorie («un kenya-nero di lingua luo»), ma anche religiosa («un battista», «un sikh», «un lubavitcher», «un baha'i», «un mormone», «un buddhista» o un «rastafariano»). Ancora una volta, tuttavia, non solo l'identificazione di sé e degli altri con etichette religiose sta aumentando sempre più nella sfera pubblica e nel discorso «secolare», ma, per di più, alcune identificazioni particolarmente forti, come per esempio «indù» o «sciita», hanno avuto di recente un'energica diffusione nel mondo politico.

Il problema è quindi il seguente: perché le differenze religiose e le tensioni tra esse sono giunte ad avere un ruolo così importante? Perché le comunità di fedeli sono diventate, in moltissimi casi, il polo intorno al quale ruota la lotta per il potere, il potere locale, il potere nazionale e in qualche caso anche il potere internazionale? Non esiste, ovviamente, una risposta semplice a questa domanda, applicabile con lo stesso successo agli Stati Uniti, alla Turchia, a Israele, alla Malaysia, al Perù, al Libano, al Sudafrica; il guazzabuglio delle cosiddette «Nuove Religioni», ovvero quelle successive all'epoca Meiji, in

Giappone è poi un fenomeno a sé. È possibile comunque iniziare a offrire qualche suggerimento o qualche osservazione, intesi come premessa a discussioni più precise ed esaustive ma ancora da sviluppare, su ciò che si può chiamare soltanto la riconfigurazione religiosa della politica della forza.

La prima di queste osservazioni è che, come appena notato, negli anni seguiti alla decolonizzazione degli imperi di oltremare, e in particolare nel decennio successivo alla caduta del Muro di Berlino, al crollo dell'Unione Sovietica e alla fine della Guerra fredda con il conseguente frantumarsi dei rapporti tra le grandi potenze stabiliti a Teheran e Potsdam, è andato sempre più aumentando il peso politico delle identità religiose, ma anche di quelle etniche, linguistiche, razziali e culturali in genere. L'allineamento prepotentemente binario, per non dire manicheo, est-ovest degli equilibri tra le potenze internazionali e gli effetti collaterali travolgenti che tale allineamento ha avuto ovunque (dallo Zaire e la Somalia al Cile e Cuba, all'interno dei singoli stati così come tra essi, come per esempio nelle Filippine, in Angola e anche, purtroppo, in Corea e Vietnam) sono quasi ovunque scomparsi, lasciando più o meno tutti noi incerti su cosa questo comporti: dove si può porre una delimitazione critica e che cos'è a renderla critica?

Lo smembramento del mondo dopo la caduta del Muro, la sua dispersione in parti e residui, ha portato in primo piano forme più particolari, e più partecolaristiche, di rappresentazioni collettive di sé. Questo non è avvenuto solo in Jugoslavia o in Cecoslovacchia, dove le conseguenze sono state chiare e dirette, ma in genere ovunque. Una proliferazione di entità politiche autonome, dissimili per carattere e per dimensione, «un mondo in frammenti», promuove identità circoscritte, profondamente specifiche, vissute intensamente; allo stesso modo tali identità spezzano a loro volta le forme tradizionali di ordine politico che cercano di contenerle, in quest'epoca in particolare lo stato nazionale. La proiezione in ogni aspetto della vita collettiva, dalla famiglia e dal vicinato in poi, di raggruppamenti e gruppi di sostegno delineati in senso religioso fa quindi parte di un movimento generale molto più vasto di quanto sia in sé: un mondo fatto di blocchi molto ampi, un po' sconnessi ma analoghi, viene sostituito da un altro, che non è più uniforme o meno completo e presenta

blocchi più piccoli, diversificati e irregolari.

Tutto questo, ovviamente, non rende neppure lontanamente conto della situazione. Esistono delle spinte in senso contrario: la globaliz-zazione economica viene puntualmente chiamata in causa come una di tali forze, anche se i fatti più recenti in Asia, i problemi sempre più pressanti in America latina e i maldestri tentativi dell'Unione europea possono già indurci a pensare che l'interdipendenza non coincide affatto con l'integrazione. Pensare che ci si stia rinchiudendo all'interno di identità arroccate è però sbagliato: ci sono ben altre forze all'opera. Innanzitutto abbiamo una mobilità sempre maggiore: turchi in Baviera, filippini nel Kuwait, russi sulla spiaggia di Bri-ghton. Non è più facile come una volta sfuggire all'incontro con persone di fedi diverse da quella in cui si è cresciuti, neppure nel Midwest americano, dove il vostro dottore potrebbe essere un indù, o nella France profonde, dove il vostro spazzino è quasi certamente un musulmano.

Le distinzioni religiose, quindi, non solo si moltiplicano ovunque, ma diventano anche più visibili. In i| un mondo sradicato (a che servono le radici, si chiese una volta Gertrude Stein, se non puoi portartele dietro?) la semplice separazione fisica, quella che vorrebbe tenere «ciascuno al suo posto», non funziona più troppo bene. Ormai ci è molto difficile non intralciare gli altri: si pensi allo sconcerto inglese per il caso Rushdie, si pensi alle sentenze delle corti americane sulle promesse di matrimonio tra bambini, ai sacrifici animali, agli asili municipali o alla clito-ridectomia rituale. Differenze di fede, a volte alquanto profonde, stanno diventando sempre più visibili, si devono affrontare in modo sempre più diretto: sono pronte per il sospetto, l'inquietudine, la ripugnanza, l'alterco. Oppure, immagino, per la tolleranza e la riconciliazione, e perfino per l'attra-zione e la conversione, anche se, al momento, non è che questo accada di frequente.

Si potrebbe proseguire in questo modo, elencando possibili fattori che hanno contribuito a dare all'identità religiosa un ruolo di primo piano nella struttura politica dispersa e scarsamente ordinata che, almeno per il momento, ha sostituito la grandiosa semplicità della Guerra fredda. C'è l'argomentazione di chi sostiene che tutto il resto non ha funzionato: le grandi narrazioni ideologiche (il liberalismo, il

socialismo, il nazionalismo) non hanno creato altro che disillusioni come strutture per l'identità collettiva, in particolare negli stati di più recente formazione, lasciando solo la religione che, come vuole uno slogan, è «qualcosa che non ha ancora fallito». C'è chi parla dei «mali della modernizzazione»: la diffusione dei media, le devastazioni dello sviluppo, del commercio, del consumismo e in genere la confusione morale della vita contemporanea hanno fatto sì che ci si rivolgesse a idee e valori più familiari, dalle radici più antiche e più vicini ai propri sentimenti più profondi.

E così via. Ma lasciando da parte la validità di questi concetti e di altri simili, che restano per lo più solo dei suggerimenti in attesa di ricerche più attente, si deve affrontare una questione più basilare se si vuole cogliere ciò che sta accadendo alla vita spirituale alla fine di quello che è stato definito, non senza fondamento, il peggior secolo che si sia mai avuto. E questo ci riporta, cosa che immagino sia inevitabile, alla preoccupazione di James, anche se non necessariamente al modo in cui egli l'ha espressa: cosa sta succedendo, per citarlo ancora una volta, nei «recessi delle emozioni», negli «strati più oscuri e nascosti della personalità» di chi è coinvolto in una lotta per il senso, per l'identità e per il potere, elaborati in modo religioso e come tali espressi? Cosa ne è stato del «morso del destino» ora che sembra ben radicato nel mondo? La «esperienza», cacciata dalla porta in quanto «stato di fede» radicalmente soggettivo e individualizzato, è rientrata dalla finestra in quanto sensibilità condivisa con altri di un attore sociale che si impone in forme religiose.

3. Condivisa, eppure personale. La religione priva di interiorità, senza la nozione, «infusa di sentimento», che la fede conta e conta terribilmente, che essa sorregge, cura, conforta, raddrizza i torti, migliora la propria sorte, assicura ricompense, spiega, vincola, benedice, chiarisce, riconcilia, rigenera, redime o salva, non è degna del suo nome. C'è evidentemente attorno a essa molta convenzionalità. Ipocrisia, bigottismo, impostura e vantaggi personali, per non parlare della frode e della semplice stravaganza, si sono da sempre accompagnati alla religione. E resta anche, a mio parere, una questione che ritorna incessantemente: ogni fede religiosa, per quanto profonda, è mai adeguata ai fini che si propone?

Tuttavia non regge più la concezione che si trova alla base di molte analisi dell'espressione religiosa in questo periodo neonietzschiano pervaso dalla volontà di potenza, secondo la quale le passioni che ci spingono sono puramente politiche o politico-economiche, mentre la religione sarebbe soltanto una maschera o una mistificazione, un paravento ideologico per ambizioni totalmente secolari, più o meno egoistiche. Non si cerca di dare fuoco a una moschea Mughal che si ritiene collocata nel luogo di nascita di Rama, né si cerca di far rinascere rituali precolombiani nei pueblo maya, ci si oppone all'insegnamento dell'evoluzione nel Texas e nell'Arkansas o si indossa il velo nei Yécole primaire semplicemente per ottenere degli obiettivi pragmatici ed esteriori, materiali. Per riprendere, forse con una certa dose di fraintendimento, il famoso titolo di Stanley Cavell ispirato a Wittgenstein, questi episodi significano esattamente ciò che essi esprimono. Il problema, tuttavia, è che se la dimensione collettiva del mutamento in campo religioso, quella di cui a volte capita di leggere sui giornali, non è abbastanza studiata, la dimensione personale, quella che di solito si può incontrare parlando direttamente con altri esseri umani, non lo è minimamente. Il fatto è che non sappiamo molto di quel che accade in questo momento nel mondo all'ombra di quelle ali immense o di quelle tempeste incessanti di cui parla James. E di conseguenza, l'interazione weberiana tra convinzioni religiose e atti pratici, l'impossibilità di separare fede e comportamento, tende a essere tralasciata: i due poli tornano a essere separati, in quanto «fattori», «variabili», «determinanti» o sotto qualunque altra etichetta. L'intera, vasta gamma di esperienze personali o, più esattamente, di rappresentazioni dell'esperienza personale che James, da una parte, ha esplorato così mirabilmente e, dall'altra, ha risolutamente isolato da quei «dittatori di ciò in cui possiamo credere», ovvero il pubblico, il sociale e il quotidiano, non sono soltanto separati nuovamente dalle sinuosità della storia, ma passano del tutto inosservati.

O quasi. Per fare un esempio, un esempio ristretto e preliminare di cui posso qui riferire solo schematicamente, del tipo di lavoro che resta da fare in questo campo e del tipo di conoscenza che se ne può ricavare, vorrei passare, prima di concludere, a un recente studio di una giovane antropologa,

Suzanne Brenner, sulle reazioni manifestate da alcune giovani giavanesi dopo aver adottato una forma esplicita di abito «islamico», chiamato jilbab dal nome arabo che indica l'abito tradizionale femminile¹⁰.

L'Indonesia in generale e Giava in particolare presentano da tempo una varietà religiosa straordinaria. Dopo quasi un millennio di influenza indiana, in particolare a Giava dove potenti stati indù, buddhisti e indù-buddhisti sono sorti a partire dal IV secolo, l'Indonesia ha subito, dopo il 1300 e principalmente attraverso l'Asia meridionale, una forte invasione di devozione islamica, in prima istanza di stampo sufi, e quindi, con il passare del tempo e con lo sviluppo di contatti con il Medio Oriente attraverso pellegrinaggi e altro, di tipo sun-nita ortodosso. Infine, almeno per ora perché chissà cosa potrà accadere, dopo il secolo XVII, con l'arrivo degli olandesi, l'Indonesia è diventata terra di missione per i cristiani, sia cattolici sia protestanti, delle diverse varietà che i Paesi Bassi hanno sempre prodotto con tanta abbondanza. Al momento dell'indipendenza, nel 1950, in particolare a Giava dove vive il 70 per cento della popolazione, si ebbe la copresenza di tutte queste fedi religiose, oltre a un certo numero di religioni locali disperse sul territorio e distribuite in modo diverso in tutta la complessa struttura sociale. Anche se nominalmente l'80 o il 90 per cento della popolazione si definisce musulmana, o meglio, come dicono ironicamente i giavanesi, muslim statistik, l'isola è in realtà una foresta di fedi religiose diverse.

Alla fine degli anni Settanta, e con sempre maggiore forza durante il decennio successivo (la situazione attuale non è del tutto chiara, come molte altre cose al momento in Indonesia), una gravita sempre più marcata, che comportava un rigore sempre più netto, fece la sua comparsa tra alcuni dei giavanesi musulmani più attenti. La «rinascita islamica», come è stata definita, è stata stimolata in qualche misura dal cosiddetto «ritorno dell'Isiam» che ha influenzato in genere tutto il mondo, ma è stata soprattutto un fenomeno indigeno, che rispondeva a spinte interne e si concentrava sulle comunità locali. L'accentuazione del rigore si è espressa in varie forme: nella proliferazione di nuove organizzazioni devozionali, nell'espansione dell'istruzione religiosa, nella pubblicazione di

libri, riviste e giornali, nella comparsa di una classe di artisti, intellettuali e politici a essi collegati, inclini all'islamismo e che spesso avevano studiato all'estero, nella rivalutazione critica e nella reinterpretazione delle tradizioni locali da un punto di vista coranico e così via. Ma una delle più manifeste e controverse di queste espressioni è stata l'adozione da parte di un numero sempre maggiore di giovani donne, in particolare di giovani colte, dell'abbigliamento mediorientale: una gonna larga e lunga fino alle caviglie, in tinta unita, fatta per nascondere la forma del corpo, e un lungo velo avvolgente, generalmente bianco, fatto per nascondere collo e capelli.

Questo abito (la già menzionata jilbab) si poteva già trovare in precedenza, ma in modo sporadico e in particolare tra le devote più anziane e in provincia. La sua adozione da parte di giovani donne che vivevano in città, in aperto contrasto con il sarong aderente, la camicia scollata e l'acconciatura accurata che la vasta maggioranza delle giavanesi predilige da sempre, ha suscitato ostilità, sospetto, scon-certo e rabbia. Intesa come una presa di posizione, come tale è stata recepita. Le donne si trovarono ad essere criticate in quanto *fiĤai* dalle loro stesse famiglie e dalle loro amiche più intime, alcune delle quali cercarono energicamente di dissuaderle dalla loro decisione. «Perché non giri anche con un cammello, allora?», chiese alla figlia un padre imbestialito. Si sparłò di loro definendole ipocrite, bigotte, malevole. A volte vennero discriminate sul mercato del lavoro e, per scoraggiarle, l'«ordine nuovo» di Suharto istituì delle regole relative all'abbigliamento, o almeno tentò di farlo e fu vivacemente contestato. Le donne subirono perfino delle aggressioni fisiche, vennero bersagliate con delle pietre e ci fu chi strappò loro il velo dal capo. La decisione di indossare *ajilbab*, dice Brenner, non veniva presa alla leggera: «Le osservazioni fatte dalle donne sugli ostacoli psicologici e pratici incontrati rispetto all'adozione della jilbab, indicano che la loro decisione richiedeva molta introspezione, determinazione e perfino caparbieta. Indossare la jilbab segna una donna come "diversa" a Giava, dove le norme relative al comportamento sono molto forti, e sfidare le convenzioni ha ripercussioni immediate sui rapporti tra gli individui. Adottare *ajilbab* porta spesso a notevoli cambiamenti nell'identita

sociale e personale di una giovane come anche a una potenziale rottura dei legami sociali sui quali si era fino ad allora basata».

Brenner ha intervistato venti donne che si erano, come lei stessa dice, «convertite» alla jilbab, quasi tutte studentesse universitarie o laureate di recente, tra i venti e i trent'anni, residenti in grandi città giavanesi, come Jogjakarta e Surakarta, dove la diversità religiosa, e perfino il sincretismo, sono sempre stati particolarmente marcati. Gran parte di esse appartiene alla media o alla piccola borghesia. Molte sono cresciute in un ambiente poco religioso. Tutte sono attive in organizzazioni e gruppi religiosi legati alla «rinascita islamica».

Le donne con cui ho parlato - scrive Brenner - erano intelligenti e risolte, e lottavano consapevolmente e intellettualmente contro le contraddizioni della vita quotidiana, con ragioni proprie e del tutto personali per scegliere la strada che avevano preso. Gran parte di loro aveva scelto di indossare la jilbab in parte per un convincimento religioso, insistendo sul fatto che era un requisito richiesto dall'Isiam. Oltre a questo, tuttavia, le loro storie presentano certe caratteristiche che mostrano come l'adesione a una dottrina religiosa non sia stata l'unica spinta (...) Le loro motivazioni erano al tempo stesso personali, religiose e politiche (...) Anche le vicende di conversione alla jilbab più personali e di maggiore portata emotiva contenevano al loro interno una storia più ampia che riguarda il movimento islamico indonesiano contemporaneo.

Brenner si sofferma a lungo sul legame tra l'adozione della jilbab e l'evoluzione politica dell'Indonesia, la modernizzazione del paese, il movimento più ampio di rinascita dell'Isiam, la revisione dei ruoli sessuali e delle aspettative a essa connesse, la ricerca di un'identità personale e collettiva in un mondo in rapido mutamento. Ma per noi, quel che ha maggior importanza è il tipo di risposte ricevute quando ha iniziato a porre a queste giovani donne delle domande jamesiane su quel che significa indossare la jilbab da un punto di vista personale, su cosa avevano provato: domande relative a ciò che avevano vissuto, a cosa avevano affrontato (...) a qual era stata, insomma, la loro «esperienza». Ed ecco apparire, quasi evocate al momento più opportuno, una consapevolezza di sé più

intensa, la paura di morire, l'impressione di essere costantemente osservate da Dio, un senso di rinascita, un recupero dell'autocontrollo, insomma tutte le modulazioni caratteristiche del «morso del destino»: Chi sono? Cosa dovrei fare? Cosa ne sarà di me? Qual è il senso di tutto questo? «Ognuna delle donne (...) ha segnalato che cambiando abbigliamento nel modo indicato», scrive Brenner, «ha cambiato anche il modo in cui percepiva se stessa e le sue azioni».

Per parecchie donne la decisione (...) è stata affrettata da un profondo senso di angoscia: quella stessa sensazione è stata sostituita da un senso di relativa calma e di rinnovamento dopo che hanno iniziato a indossare lo jilbab. La causa immediata dell'angoscia (...) era una paura opprimente di morire e (...) di ciò che la morte avrebbe potuto implicare se non fossero riuscite a soddisfare i requisiti richiesti dall'Isiam. La nuova consapevolezza del peccato da esse acquisita aveva portato con sé una profonda angoscia per quello che avrebbero dovuto subire nell'aldilà, come conseguenza dei loro peccati (...) Provavano tutte un senso di profonda confusione e di incertezza, come se le cose stessero sfuggendo al loro controllo. Indossare la jilbab (...) alleviò le ansie relative alla morte e diede loro una nuova sensazione, quella di avere il controllo sul loro futuro, in questa e nella prossima vita.

Quindi Brenner cita da un giornale popolare le parole ispirate di una giovane attrice che stava per avere un figlio: «Ero terrorizzata. Avevo proprio paura di morire. Se fossi morta, quale sarebbe stato il prezzo di tutti i miei peccati?» Le passavano davanti agli occhi immagini del suo passato, di tutte le volte che si era ubriacata o aveva vagato di notte, era andata in discoteca o era comparsa nuda sullo schermo. Disse che era come se «in quel momento avesse sentito "il bisbiglio del cielo"».

Forse anche in questo caso James - come certamente in molti, se non tutti, i suoi resoconti sul rinnovamento spirituale - si esprime troppo per formule, dato che ancora una volta non abbiamo a che fare con l'esperienza pura e semplice, qualunque essa sia, ma con le sue rappresentazioni presentate a sé e agli altri, con le sue narrazioni¹¹. E come nel caso dei resoconti di James, anche qui troviamo spesso delle storie: «Un

giorno Naniek [una delle donne intervistate da Brenner che avevano resistito alle pressioni delle conoscenti e indossato la jilbab] venne colta all'improvviso dal timore di morire, pur non essendo affatto malata. Si rese conto di non aver osservato dei precetti islamici, compreso l'obbligo di indossare la jilbab (...) Si svegliò di notte in preda al terrore, pensando: "Cosa posso fare? Non ho degli abiti islamici!". Si confidò allora con suo fratello che le comprò il necessario e «pochi giorni dopo (Naniek ricorda la data esatta) iniziò a indossare la jilbab. Non appena accettato l'abito islamico, indossarlo le divenne naturale e le parve "che i vestiti le arrivassero da soli", anche se non aveva molto denaro. La sua paura di morire si dissolse».

Un altro commentatore, in un libro destinato al pubblico più vasto e scritto in indonesiano, dal titolo Donne musulmane verso il 2000, con lo scopo di insegnare alle donne musulmane cosa provare, fa un uso esplicito di immagini connesse alla rinascita: «La domanda più importante (...) che deve porsi una donna consapevole in questa epoca è: "chi sono?"». Con questa domanda cerca di comprendere fino in fondo che non può continuare a essere come è oggi (...) Deve essere determinata (...) Deve sviluppare se stessa. Mira a rinascere. In questa rinascita, sarà la levatrice di se stessa».

Brenner presenta altre dichiarazioni relative ai correlati emozionali di questo cambio di abbigliamento che è al tempo stesso un mutamento del modo di essere nel mondo: la preoccupazione di vivere all'altezza delle esigenze del nuovo abito, una maggiore attenzione a non cadere in trasgressioni di minore entità e la sensazione di essere costantemente sotto una esigente sorveglianza morale, non solo da parte di Dio e della coscienza, ma di chiunque ci circonda, alla ricerca avida di carenze o errori. Ma forse ci siamo dilungati abbastanza e possiamo trarre la seguente conclusione: in quello che ci piace chiamare «mondo reale», il «senso», l'«identità», il «potere» e l'«esperienza» sono inevitabilmente connessi: ognuno di essi implica tutti gli altri e la «religione» non si può fondare più sull'ultima di essi, ovvero l'«esperienza», né si può ridurre a essa più di quanto le sia possibile fondarsi sugli altri o ridursi a essi. Non è dalla solitudine che si forma la fede.

4. Altre situazioni, ovviamente, portano ad altre conclusioni. Le reazioni che Brenner ha ricavato dalle giovani

giavanesi che cercano di diventare più devote all'Isiam non sono, con ogni probabilità, le stesse che si potrebbero ricavare da un indù in India, un buddhista in Birmania, un cattolico in Francia o da altri tipi di musulmani. In Marocco, dove ho lavorato, le reazioni indonesiane sarebbero considerate poco fedeli alle Scritture, cariche di sentimentalismo, anti-nomiche o peggio. Uomini al posto di donne, anziani al posto di giovani, contadini poco istruiti al posto di cittadini colti, africani, estremo-orientali, americani dell'America latina o europei al posto di abitanti del Sud-Est asiatico fornirebbero certamente un quadro completamente diverso, in quanto costruito in modo diverso, in situazioni completamente altre e con materiali completamente differenti. Lo spostamento delle altre questioni religiose e dell'identità religiosa verso il centro della vita sociale, politica e perfino economica è forse sempre più diffuso e in crescita, sia per dimensioni sia per significato, ma non è un fenomeno unitario che si possa descrivere in maniera uniforme. Ci sono oggi tante forme di «esperienza religiosa», o ancora espressioni dell'esperienza religiosa, quante ce ne sono sempre state. Forse anche di più.

Questo, per concludere, ci riporta al problema dell'utilità che oggi può avere James per noi, alla duplice sensazione, che ho sottolineato all'inizio, per cui il suo libro ci sembra al tempo stesso datato ed esemplare, pervaso dall'atmosfera del periodo in cui fu scritto e modello per il tipo di lavoro che, come quello di Brenner, sembra oggi più appropriato e necessario. È un luogo comune, ma come molti luoghi comuni è ugualmente vero, che i più grandi pensatori, come i più grandi artisti, sono immersi nel loro tempo, situati in esso fino in fondo, pur trascendendolo e diventando altrettanto vivi in altri tempi, e i due fatti sono intimamente connessi. Certamente questo vale per James. Il suo concetto di religione e religiosità radicalmente individualistico, soggettivo, derivante dalla «percezione brutta», al quale lo hanno portato la sua collocazione come erede dell'intuitivismo del New England e i suoi incontri con il «morso del destino», era completato dall'attenzione profonda, meravigliosamente perspicace, dalla sensibilità quasi patologica per le ombre e le sottigliezze del pensiero e dell'emozione alle quali le stesse cose lo hanno portato.

È quest'ultimo resoconto circostanziato delle inflessioni personali dell'impegno religioso che si spinge al di là del personale fino a raggiungere i conflitti e i dilemmi del nostro tempo ed è di esso che abbiamo bisogno. E per questo abbiamo bisogno di James, per quanto ci possa oggi sembrare distante la sua epoca o la sua personalità. O quanto meno abbiamo bisogno di quel tipo di indagine che egli ha inaugurato, quel tipo di talento che egli possedeva e quel tipo di apertura che egli mostrava per ciò che era estraneo e poco familiare, particolare e occasionale, perfino estremo e malato.

Abbiamo già avuto in passato degli slittamenti enormi nel campo della sensibilità religiosa e ora ci accorgiamo che il loro impatto sull'esistenza umana, nonostante la loro rozzezza, è stato radicale e profondo, provocando un ampio rifacimento di giudizi e passioni. Sarebbe un vero peccato se, vivendo nel mezzo di un evento altrettanto sconvolgente, non ci accorgessimo neppure che si sta verificando proprio ora.

Note

1 W. James, *The Varieties of Religious Experience*. A Study in Human Nature, New York, 1929 (I edizione 1902), p. 476; trad. it. *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Torino, Utet, 19172.

2 Ibidem, p. 119 (il corsivo è nell'originale).

3 Ibidem, p. 171.

4 Ibidem, p. 250.

5 Ibidem, p. 492.

6 Ibidem, p. 477.

7 Ibidem, p. 476.

8 Ibidem, p. 418.

9 Ibidem, p. 31 (il corsivo è nell'originale).

10 S. Brenner, *Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and «The Veil»*, in *«American Ethnologist»*, 1996, pp. 673-697. Come indicano le virgolette intorno al termine «velo», non si tratta del familiare velo medio-orientale (hijab) ma di un velo che copre il capo e di una lunga gonna

(Jilbab, ovvero «indumento», «abito muliebre»), come Brenner chiarisce in una nota iniziale. Dal momento che questa, per motivi su cui non intendo soffermarmi in questa sede, mi sembra una questione di una certa rilevanza, quando citerò dal testo di Brenner sostituirò automaticamente «velo» con «jilbab». Ho lavorato anch'io, dall'inizio degli anni Cinquanta fino alla fine degli anni Ottanta, su Giava e in particolare sulle pratiche religiose, le concezioni e la sensibilità giavanese; il lavoro di Brenner mi sembra perciò al tempo stesso un proseguimento del mio e un sostanziale passo avanti rispetto a esso. Cfr. fra l'altro, C. Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe, Illinois, 1960 e *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven, Conn., 1968; trad. it. *Islam. Analisi socio-culturali dello sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, Brescia, Morcelliana, 1974. Per osservazioni più recenti, cfr. anche il mio *After the Faci: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, Mass., 1995; trad. it. *Oltre i fatti. Due paesi, quattro decenni, un antropologo*, Bologna, Il Mulino, 1995. Il libro di Suzanne Brenner che analizza in dettaglio questi temi e altri a essi legati quali la questione sessuale, la modernizzazione, ecc, è da poco uscito con il titolo di *The Domestication of Desire: Women, Wealth, and Modernity in Java*, Princeton, 1998.

11 Per un'ampia analisi critica dell'idea di «esperienza» come base «irriducibile» di senso e identità, «fonte affidabile di sapere che deriva dall'accesso al reale», nell'analisi storica («L'esperienza non è l'origine delle nostre spiegazioni, ma ciò che vogliamo spiegare»), cfr. J. Scott, *The Evidence of Experience*, in J. Chandler et al., *Questions of Evidence: Proof Practice, and Persuasion across the Disciplines*, Chicago, 1991, pp. 363-387.